

मुद्रक—

परेशनाथ घोष,

सरला प्रेस, बाँसफाटक, बनारस ।

विषय-सूची

विषय	पृष्ठ
१—चंद वरदाई ...	१-१६
२—विद्यापति ...	१७-४८
३—कवीर ...	४९-१०२
४—जायसी ...	१०३-१४८
५—मीराँ ...	१४९-१८१
६—छुरदास ...	१८२-२६४
७—रसखान ...	२६५-२८५

चन्द बरदाई

हिन्दी-साहित्य के इतिहास में जिस महाकवि का नाम आरम्भ में ही बड़े आदर के साथ लिया जाता था उसका नाम अब भी यद्यपि महाकवि चन्द बरदाई के नाम से चल रहा है तथापि यह निश्चय के साथ नहीं कहा जा सकता कि वस्तुतः चन्द बरदाई नाम का कोई महाकवि हुआ भी है। महाकवि का होना तो दूर रहा उसके होने में ही सन्देह है। उसके अस्तित्व के मिटाने का जो श्रम महामहोपाध्याय पण्डित गौरीशंकर हीराचन्द ओझा जी ने किया है वह स्तुत्य किन्तु साथ ही चिन्त्य भी है। इतिहास की दृष्टि से पृथ्वीराज-रासो की त्रुटियों अथवा भ्रमजाल को व्यक्त कर उन्होंने सचमुच बहुत ही स्वच्छ कार्य किया है किन्तु उसी भौंक में जब उन्होंने चन्द बरदाई की सत्ता को भी मिटा दिया है तब उनकी शोध-प्रणाली और तर्कबुद्धि पर कुछ आश्चर्य होता है। कारण यह है कि जयानक के 'पृथ्वीराज-विजय' के आधार पर उन्होंने पृथ्वीराज-रासो की भाँति चन्द बरदाई को भी जाली वा कल्पित वा कोई अन्य चन्द ठहराने का कष्ट किया है उसी से यह स्पष्ट होता है कि सचमुच कोई चन्द्र वा चन्द्रराज नाम का कवि था जो सुवृत्त के संग्रह में बहुत ही पड़े था। जयानक का कहना है—

तनयश्चन्द्रराजोऽस्य चन्द्रराज इवाभवत् ।

संग्रहं यस्सुवृत्तानां सुवृत्तानामिव व्यधात् ॥ (पृथ्वीराज विजय, ५:१४)

इसके चन्द्रराज को श्री ओझा जी ने चन्द्रक कवि का पर्याय माना है और कहा है कि यह वही चन्द्रक हो सकता है जिसका उल्लेख काश्मीरी कवि क्षेमेन्द्र ने किया है। उन्होंने यह भी कहा है जयानक ने पृथ्वीराज के प्रधान भट्ट को पृथ्वीभट्ट कहा है जिससे व्यक्त होता है कि कोई चन्द्र वरदाई पृथ्वीराज का प्रधान भट्ट नहीं था, किन्तु यदि विचार से देखा जाय तो जयानक के 'चन्द्रराज' को क्षेमेन्द्र का ही चन्द्रक मानने का कोई दृढ़ आधार नहीं है। यदि अनुमान और कल्पना को ही मुख्य ठहराना है तो क्यों नहीं यह माना जाय कि चन्द्रराज पृथ्वीराज का प्रधान भट्ट पृथ्वीभट्ट ही है। स्वयं पृथ्वीभट्ट शब्द ऐसा है जो इस तथ्य की ओर संकेत करता है कि यह जिसकी उपाधि है वह पृथ्वीराज का प्रमुख भट्ट है। रही चन्द्र वरदाई की बात, सो उसमें भी चन्द्रराज का 'चंद्र' तो है ही। वरदाई शब्द विचारणीय अवश्य है। हमारी दृष्टि में इसका अर्थ है 'वलदाता' जिसका अर्थ है कि यह वह चन्द्र है जो पृथ्वीराज को बल देता है। पृथ्वीराज-रासो में जो चन्द्र वरदाई और पृथ्वीराज के जन्म, मरण और जीवन को एक कर दिया गया है उसका रहस्य भी यही है। अस्तु, हमें तो यह ठीक दिखाई देता कि वास्तव में चन्द्र वरदाई का नाम चन्द्र वा चन्द्रराज ही था, और वह पृथ्वीराज का वैसा ही अभिन्न चारण या जैसा पृथ्वीराज-रासो में दिखाया गया है। और यदि यह ठीक है तो यह कहने में कोई भी दोष नहीं कि वरदाई उसकी उपाधि है और पृथ्वीभट्ट उसका विशेषण है। पृथ्वीराज और पृथ्वीभट्ट में वस्तुतः यही भेद है कि एक राजा और दूसरा भट्ट है। श्री ओझा जी ने जिस चन्द्रक को इस चन्द्रराज का पर्याय माना है उसीका उल्लेख क्षेमेन्द्र ने भी किया है इसका कोई दृढ़ प्रणाम उन्होंने नहीं दिया है और न उसकी कोई रचना ही हमारे सामने रखी गई है। ऐसे चन्द्रक के विषय में जयानक का इस प्रकार श्लेष के द्वारा उल्लेख कर जाना कुछ बहुत नपी-तुली बात तो नहीं ठहरती। सुवृत्तों के संग्रह के समाधान के लिए भी तो कोई वृत्त हाथ लगाना चाहिये ? क्या यह आश्चर्य की बात नहीं है कि पृथ्वीराज का सेम-सामयिक ही नहीं सखा सखा के रूप में प्रतिष्ठित परम्परा

से ख्यात चन्द वरदाई तो सुवृत्तों का संग्रहकर्ता न बने और कोई चन्द्रक न जाने किस सुवृत्त का संग्रहकर्ता हो जाय ? अस्तु, हमें तो इसमें कोई सार नहीं दिखाई देता कि जयानक के आधार पर किंवा पृथ्वीराज-विजय के प्रमाण पर चन्द वरदाई की सत्ता को ही निर्मूल कर दिया जाय और पृथ्वीराज-रासो में बार-बार आए हुए चन्द को किसी और चन्द्र का द्योतक समझा जाय । यह तो तभी सम्भव हो सकता है जब यह सिद्ध कर दिया जाय कि वस्तुतः पृथ्वीराज-रासो की रचना एक ही व्यक्ति ने की है, और उसकी भाषा, शैली तथा रंग-ढंग सब एक ही रूप में हमारे सामने आते हैं । स्मरण रहे, आज कोई भी विद्वान इसको नहीं मानता । इतिहासविदों, साहित्य के पण्डितों और भाषा-शास्त्रियों ने भी इस ग्रन्थ को जाल किंवा कोप के रूप में ही देखा है । अस्तु, हमें यह कहना पड़ता है कि सचमुच चन्द महाराज पृथ्वीराज का प्रमुख भट्ठा था और उसने 'पृथ्वीराज-रासो' की रचना भी की थी, किन्तु किसे पृथ्वीराज रासो की यह विचारणीय है ।

'पृथ्वीराज-रासो' में संवत्-सम्बन्धी, घटना-सम्बन्धी, शब्द-सम्बन्धी आदि जो भूलें हुई हैं, उनकी संख्या इतनी प्रचुर है कि उसकी देखकर किसी के जी में यह नहीं होता कि 'पृथ्वीराज-रासो' को सच्चा ग्रन्थ मान लिया जाय । यह सच है कि 'पृथ्वीराज-रासो' को चन्द्रकृत ठहराने का बहुत ही घोर श्रम हुआ । यहाँ तक कि पृथ्वीराज के समय के कुछ बनावटी पद्यों भी निकल आये । किन्तु इसका परिणाम उलटा हुआ ; दोनों एक ही चट्टे-चट्टे के जीव निकल आए और श्री ओझाजी के शब्दों में लिखाये हुए गवाह ने और भी घात बिगाड़ दी । और यह भी सच है कि श्री मोहनलाल विष्णुलाल पंड्या ने जो श्री 'टाड' के संकेत पर 'भटायत संवत्' की उद्भावना की थी और सोचा था कि 'पृथ्वीराज-रासो' के संवत् में १०० जोड़ देने से कामसध जायगा ? वह निष्फल गया और उनकी यह उक्ति भी व्यर्थ गई कि पृथ्वीराज-रासो में जो पृथ्वीराज के जन्म का दोहा है उसमें 'अनन्द' का अर्थ है 'नन्द रहित' । इस 'अनन्द' में उन्हें जो नन्द मिला तो उन्होंने इसे नव का द्योतक मान लिया और बड़ी तत्परता से

कहा कि सौ में से ९ निकाल देने पर जो इन्दयानये (९१) शेष रह जाता है उसे पृथ्वीराज-रासो के संवत् में जोड़ देने से उसके संवत् ठीक निकल आते हैं । उनका आधारभूत दोहा यह है—

“एकादश से पंचदश, विक्रम माक अनन्द,
तिहिरूप जयपुर हरन को भय पृथिवीराज गरिद ।”

पहले तो इस दोहे का उपयोग उन्होंने भटायत संवत् के १०० के लिये किया था और फिर इसी को ध्यानन्द संवत् के ९१ के लिये किया । जिससे उनके प्रति लोगों की अश्रद्धा हो गई । यद्यपि मिश्र-वन्दुओं ने इस हेतु का बहुत सत्कार किया तथापि इसका परिणाम कुछ अच्छा न निकला और बीसों उदाहरणों के द्वारा श्री ओझा जी ने सिद्ध कर दिया कि यह भी संभव नहीं । यदि संवत् ही की बाधा होती तो कोई बात नहीं । इस छिद्र में तो बहुत से अनर्थ हैं । स्वयं महाराज पृथ्वीराज की माता बहिन, स्त्री आदि के सम्बन्ध में जो बातें कही गई हैं वे भी खरी नहीं उतरतीं । यहाँ तक कि उनका नाम कुल और सम्बन्ध भी ठीक नहीं बैठता । यह एक ऐसी भूल है जिसका समाधात किसी प्रकार नहीं हो सकता । चौहान वंश की जो उत्पत्ति रासो में मानी गई है और उसकी जो वंशावली रासोमें दी गई है वह न तो ‘पृथ्वीराज-विजय’ की वंशावली से मेल खाती है और न विजोलियाँ के लेख से अस्तु किसी भी ठोस इतिहास के आधार पर यह नहीं कहा जा सकता कि रासो की वंशावली ठीक है । रासो चौहानों को अग्निवंशी मानता है किन्तु वे इतिहास में माने गये हैं सूर्यवंशी । यदि किसी प्रकार तर्क-वितर्क के द्वारा सूर्य और अग्नि के भेद को मिटाया भी जाय तो इसके लिए क्या किया जायगा कि रासो में पृथ्वीराज के पूर्वजों और परिवार का वृत्त भी ठीक नहीं है । इतिहास की भूलें भी सामान्य नहीं हैं । मेवात में मुगलों और बीदर में मुसलमानों का शासन पृथ्वीराज के समय में या उनसे और भी पहले कैसे सिद्ध किया जायगा और कैसे यह बताया जायगा कि रासो में जो ‘मीर आतिश’ ‘खान’ जैसे शब्दों का इतना प्रयोग हुआ है वह पृथ्वीराज के समय में भी था । रासो में जो अरबी, फारसी और

तुर्कों शब्दों की बहुलता है उसका सामाधान तो आप इस प्रकार कर सकते हैं कि चन्द का जन्म लाहौर में हुआ था और लाहौर महमूद गजनवी के समय में ही तुर्कों शासन का केन्द्र बन गया था, किन्तु आप श्री महमूद शेरानी के इस आक्षेप को कैसे दूर कर सकते हैं कि रासो मुगलों के समय में बना। कारण कि उनसे पहले भारत में इन शब्दों का व्यवहार था ही नहीं। यही क्यों, अन्यत्र भी दुर्लभ था। किसी प्रकार 'खान' जैसे शब्द को इधर उधर कर लें क्यों कि इन मंगोली खानों से कुछ न कुछ पहले भी भारत का परिचय था ही और साहित्य में इसका प्रयोग भी पाया जाता है। किन्तु 'मीर आतिश' जैसा पदवी सूचक शब्द तो मुसलमानी इतिहास में मुगलों के समय में ही आता है। विषय को बढ़ाने से कोई लाभ नहीं। श्री ओझा और श्री शेरानी ने रासो को इधर की रचना ठहराने में कुछ भक्ति भले ही कर दी हो पर कोई भी व्यक्ति उनकी शोधों को देख कर यह नहीं कह सकता कि उनका पक्ष किसी प्रकार भी दुर्बल वा निर्मूल है। हाँ, यदि उनके पक्ष को संश्लेष में देखना हो तो 'काशी-नागरी-प्रचारिणी-सभा' से प्रकाशित 'कोशोत्सव-स्मारक संग्रह' तथा लाहौर की 'ओरियंटल कालिज' मेगजीन के १९३४ से १९३७ तक के अकों को देखना चाहिए।

महमूद शेरानी साहब ने और भी बहुत ही रोचक और मनोरंजक ढंग से रासो की खिलियाँ उड़ाई हैं और कुछ अपनी अनभिज्ञता अथवा अल्पज्ञता के कारण रासो को शाहजहाँ के समय की रचना मानने का संकेत किया है। उनका यह कहना है कि रासोकी पद्यावली 'पदमावत' का प्रभाव है अवथा रासो में शहाबुद्दीन गोरी को मश्राबुद्दीन न लिखना मुगल काल का प्रभाव है ठीक नहीं प्रतीत होता। किन्तु तो भी यह तो मानना ही पड़ता है कि उनकी यह पकड़ पक्की है कि समस्त रासो मुगली शासन से पहले की चीज नहीं है।

रासो का जो वर्तमान रूप है यह कब बना इसका भी ठीक ठीक पता बताना कठिन है। तो भी यह कहा जा सकता है कि संवत् १८००-विक्रमी के लगभग एक लाख पाँच सहस्र परिमाण का रासो विद्यमान था। क्योंकि चन्द के वंशज कवि जटुनाथ ने वृत्त-विलास नामक ग्रन्थ में लिखा है—

‘एक लाख रासो कियो , सठस पंच परिमान ।

पृथीराज नृप को सुजस , जाहिर सकल जहान ॥’

कवि जदुनाथ चन्द के वंशज हों या न हो किन्तु इतना तो है ही कि उनके समय में रासो की संख्या इतनी प्रसिद्ध थी । इसमें भी अधिक दृढ़ क्या, अकाट्य प्रमाण एक और मिलता है जिससे रासो की संख्या का तो पता नहीं चलता परन्तु इतना सिद्ध हो जाता है कि रासो जैसी कोई पुस्तक उस समय थी अवश्य । उदयपुर के महाराणा राजसिंह ने राजसमुद्र की नौचौकी पर जो राज-प्रशस्ति बड़ी-बड़ी शिलाओं में खुदवा कर लगवाई है उसमें ‘भापा-रासा-पुस्तक’ का स्पष्ट उल्लेख है; और यह प्रशस्ति लिखी गई है संवत् १७३२ में । इससे अधिक पुष्ट प्रमाण अभी तक रासो की प्राचीनता का कोई नहीं मिला है । हाँ, इतना अवश्य है कि ‘काशी नागरी-प्रचारिणी’ के संग्रहालय में जो रासो की सबसे प्राचीन हस्त-लिखित प्रति कही जाती है वह संवत् १६४२ की है । यदि उसमें किसी प्रकार का भ्रम नहीं है तो ‘पृथ्वीराज-रासो’ को यह रूप संवत् १६४२ के पहले ही कभी न कभी मिला होगा । उदयपुर के विक्टोरिया हाल के पुस्तकालय में जो रासो की पुस्तक है उसके अन्त में एक छन्द है जिससे ज्ञात होता है कि राणा अमरसिंह ने कभी इसके संचय का प्रयत्न किया था । वह छन्द है—

‘गुनमनियन रस पोइ चन्द कवियन कर विद्विय ।

छन्द गुनी ते तुष्ट मन्दकवि भिन भिन किद्विय ॥

देस देस विखरिय मेलगुन पार न पावय ।

उद्दिम करि मेलवत आस विन आलय आवय ॥

चित्रकूट रान अमरस नृप हित श्रीमुख आयसु दयो ।

गुन विन बीन करुनाउदधि, लिखि रासो उद्दिम कियो ।’

इसमें चित्तौड़ के जिस ‘रान अमरेश नृप’ का उल्लेख हुआ है वह कौन था, इसमें विवाद नहीं उठ सकता क्योंकि जो राणा अमरसिंह, राणा राजसिंह के उपरान्त हुआ है वह तो था ही नहीं । इसके पहले का राणा अमरसिंह

संवत् १६५३ में सिंहासन पर बैठा। अतः यदि उसी ने यह आज्ञा दी तो इसका अर्थ यह हुआ कि संवत् १६५३ के पहले रासो का कोई संगृहीत रूप विद्यमान न था। फिर काशी की संवत् १६४२ वाली प्रति की क्या स्थिति होगी, यह विचारणीय है। तो क्या, 'चित्रकूट दयो'... का अर्थ यह नहीं हो सकता कि राणा ने अमरेश के लिए अपने धीमुख से बिलखे हुए रासो को संगृहीत करने की आज्ञा दी। इस अर्थ से अमरेश का नृप होना सिद्ध होता हो यह भी कोई बात नहीं, क्योंकि इसका अर्थ 'अमरेश और नृप' भी हो सकता है। यदि यह सच है तो इसका तात्पर्य हुआ कि महाराणा प्रताप अपने पुत्र अमरसिंह तथा अन्य राजाओं में महाराज पृथ्वीराज की आत्मा को प्रविष्ट कराने के लिए 'पृथ्वीराज' रासो का संकलन अनिवार्य समझा, और उसके सम्पादन के लिए स्पष्ट आज्ञा दी। जो हो, इसकी आरम्भ की दो पंक्तियों में जो बात कही गई है वह बड़े महत्त्व की है। उन पर ध्यान देने से प्रकट होता है कि कवि चन्द की रसभरी गुणवती रचना मन्द कवियों के हाथ में पड़ कर भिन्न भिन्न रूप धारण कर चुकी थी और देश देश में इस रूप में बिलख गई थी कि उसका किसी प्रकार मेल ही नहीं बैठता था, उसको मिलाने के लिये बड़ा उद्यम होता था, किन्तु किसी प्रकार मेल मिलता न था। इसी मेल का प्रयत्न चित्रकूट धनी महाराणा ने भी किया और वर्तमान रासो उसी सम्मिलन का प्रसाद है। रासो का मेल इतिहास से नहीं होता किन्तु उसमें परस्पर-विरोधी बातें भी हैं इसको किसने दिखाया? तात्पर्य यह कि वर्तमान रासो महाराणा प्रताप अथवा उनके आत्मज की आज्ञा का प्रतिफल है और जब तक कोई और दृढ प्रमाण इसके विरुद्ध न मिले तब तक इसी को साधु मानना हमारा कर्तव्य है।

चन्द के वंशज जदुनाथ की चर्चा ऊपर हो चुकी है। उनके दूसरे वंशज नानूराम ने साहित्य के क्षेत्र में चन्द की जानकारी के लिए अपनी अच्छी धाक जमा ली है। उनका कहना है, मेरे पास संवत् १४५५ की लिखी हुई रासो की एक प्रति है। उन्होंने कृपा कर उसका एक अंश स्वर्गीय महामहो-

पाध्याय पण्डित हरप्रसाद शास्त्री जी को भेंट किया था जो यत्र-तत्र प्रकाशित भी हो चुका है। उन्होंने अपनी पूरी प्रति की परीक्षा अब तक क्या नहीं कराई, यह नहीं कहा जा सकता। उसका जो अंश देने में आया है उसकी भाषा अवश्य ही वर्तमान रासो की भाषा से व्यवस्थित है किन्तु इतनी गंभीर है और केवल एक ही 'समय' की है कि इसके आधार पर कोई बात निश्चित रूप से नहीं कही जा सकती। इसके अतिरिक्त यह भी भूलना न होगा कि मुनि जिनविजय जी को जो चन्द बरदाई के चार छप्पय मिले हैं उनकी भाषा से नानूराम की प्रति की भाषा का मेल नहीं है। इसका कारण यह भी हो सकता है कि मुनि जिनविजय जी को जो छप्पय मिले हैं वे ही मूल पृथ्वीराज रासो के रूप हैं। इनमें से तीन तो किसी न किसी रूप में 'नागरी-प्रचारिणी सभा' से प्रकाशित रासो में भी मिलते हैं? दोर का पता अभी नहीं चलता। ध्यान देने की बात यहाँ यह है कि इनमें से एक में 'चन्द बलद्विज' की छाप भी है। देखिये—

‘इक्कु वाणु पहुवीसु जु पई कइंवासह सुक्कजो ।
उर भितरि खड़खड़ि धीर कस्यंतरि चुक्कड ।
वीअँ करि संधोअँ भमइ सोमेसर नंदण !
एहु सु गडि दाहिमओ खणइ खुदइ संभरिवणु ।
फुड छंडि न जाइ इहु लुविभउ वारइ पलकउ खल गुलह ।
न जाणवँ चंदचलद्विज किं न विछट्टइ [इह फलह ॥”

‘नागरी-प्रचारिणी सभा’ से प्रकाशित रासो पृष्ठ १४९६, पद्य २३६ में इसका रूप यह है—

“एक बान पहुमी नरेस कैमासह सुक्यौ ।
उर उपर थरहस्यौ वीर कस्यंतर चुक्यौ ॥
वियौ बान संधान हन्यौ सोमेसर नंदन ।
गादै करि निग्रह्यौ पनिय गडुयौ संभरिधन ॥

थल छोरि न जाइ अभागरी गाढ्यौ गुन गहि भागरी ।

इम जपे चंद वरदिया कहा निघटै इय प्रलौ ।”

[पुरातन प्रबन्ध संग्रह, प्रस्तावना पृ० ९; सिंधी जैन ग्रन्थ माला]

ध्यान देने की बात यहाँ यह भी है कि यही छन्द दोकानेर फोर्ट लाइब्रेरी की हस्तलिखित प्रति में, जो संवत् १६५७ के लगभग लिखी गई थी, इस रूप में मिलता है—

“एकु दान पुहुमी नरेस कैवास हि मुक्कौ ।

उर उप्पर खर हन्यो वीरु कप्पहंतर चुक्कौ ॥

त्रियो वान संधान हन्यो सोमेसर नंदन ।

गहौ करि निग्रह्यौ पन्यो रड्यौ संभरि-नंदन ॥”

[ना० प्र० प०, सं० १९९६, पृ० २७९]

और नागरी-प्रचारिणी सभा की जिस प्रति का आधार लेकर ‘पृथ्वीराज रासो’ का सम्पादन किया गया है वह संवत् १७३२ की लिखी हुई है। मुनि जिनविजय ने पुरानन-प्रबन्ध-संग्रह से जो छप्पय उद्धृत किया है उसकी संवत् १५२८ की प्रतिलिपि प्राप्त है और प्रतीत होता है कि “नागेन्द्र गच्छ के आचार्य उदयप्रभ सूरि के शिष्य जिनभद्र ने, मंत्रीश्वर वस्तुपाल के पुत्र जयन्तसिंह के पढ़ने के लिए, संवत् १२९० में, इस नाना-कथानक-प्रधान प्रबन्धावलि की रचना की।” क्या ही अच्छा होता जो इधर भी ध्यान जाता, और क्या अच्छा न होता कि जहाँ जहाँ ‘पृथ्वीराज रासो’ की जो प्रतियाँ उपलब्ध हैं उनमें भी इन छन्दों को ढूँढ़ा जाता और उन सबको एकत्र कर लिया जाता जिससे भाषा की दृष्टि से ही सही रासो के विकास पर कुछ तो प्रकाश पड़ता। श्री अगरचन्द नाहटा ने बड़े श्रम से वीर-नाथा काल के जैन-साहित्य की भाषा के उदाहरण नागरी-प्रचारिणी पत्रिका वर्ष ४६, अंक ३ में प्रस्तुत कर दिया है जिनसे प्रकट होता है कि पुरातन-प्रबन्ध-संग्रह में जो छन्द दिये गये हैं उनकी भाषा अपने काल के अनुकूल ही है। जो हो यहाँ

यह प्रश्न अपने आप ही उठ खड़ा होता है कि कवि चन्द ने रचना किम भाषा में की। मो रासो में स्पष्ट कहा गया है—

“उक्तिधर्मविशालस्य राजनीति नवं रमम् ।

पट्भाषा पुराणं च कुरानं कथितं मया ।” (आदिपर्व, छन्द ८३)

इसके पट्भाषा शब्द को लेकर रासो में परम्परागत पट् भाषाओं का दर्शन तो किया ही जाता है साथ ही ‘कुरानं’ से अरबी फारसी का अर्थ भी निकाल लिया जाता है। किन्तु यह ठीक नहीं है। ‘कुरान’ का सम्बन्ध ‘पुराण’ से है पट्भाषा से नहीं। यदि पट् भाषा का अर्थ स्वतन्त्र रूप से अलग-अलग पट्भाषाओं का होता तो कोई बात न थी, किन्तु यहाँ तो एक ही छन्द में कई रूप दिखाई दे जाते हैं। इसका कारण यह नहीं कहा जा सकता कि स्वयं चन्द ने ही ऐसा किया। यह लेखकों का प्रमाद और शोधकों का प्रसाद भी हो सकता है। कहा जाता है कि ढिंगल के कवि आज भी एक ही ग्रन्थ में नाना प्रकार की भाषा तथा रूपों का प्रयोग कर जाते हैं और भाषा में भोज लाने के लिये द्वित्व-वर्णों का ही अधिक प्रयोग नहीं करते बहुत से वर्णों को द्वित्व का रूप भी दे देते हैं और अनुस्वार का प्रयोग तो यों ही कुछ अनुनासिक बनाने के लिए भी कर जाते हैं। इसका कारण भी है। रणभूमि में नाद का जितना प्रभाव पड़ता है मात्रा का नहीं। किन्तु क्या यही बात रासो के विषय में भी कही जा सकती है। आज हम संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश को जितना भूलें हुए हैं क्या उतना ही भूलना उस समय भी सम्भव था? सो भी चन्द बर-द्राई जैसे कुशल कवि से? नहीं ऐसा मानने का कोई दृढ़ आधार नहीं। वस्तुतः होना तो यह चाहिये कि रासो की रचना भी उसी भाषा में हुई जिसमें उस समय के अन्य जैन-रासावों की और जो आज भी ‘पुरातन प्रबन्ध संग्रह’ में उपलब्ध है। प्रसंगवश अब रासो शब्द पर भी थोड़ा विचार कर लेना चाहिये। प्रकाशित रासो की पुष्पिका में कहा गया है—

“इति श्री कविचन्दविरचिते प्रथिराजरासके आदिपर्व नाम प्रथम प्रस्ताव सम्पूर्णम् ।”

इससे निश्चय ही है कि 'मधिराज रामके' पृथ्वीराज रासो का स्रोतक है और 'रामक' रासो का शुद्ध संस्कृत रूप। तो इस रामक का रहस्य क्या है ? कहने की बात नहीं कि रामक की गणना रूपक किं वा व्यंशरूपक में हुई है। इसका घघं यह हुआ कि 'पृथ्वीराज रामो' रासक के रूप में रचा गया। कहा भी गया है—

‘महम मत्त रूपक मरम गुन सुन्दर बहु वित्त,

ले पुरतक कवि चन्द का द्विय माता बहु रिक्त ॥’ (६७, ५०)

इतना ही नहीं, यदि आप इस रामक को सामने रख कर 'पृथ्वीराज रामो' पर विचार करें तो आप ही अवगत होगा कि यही कारण है कि रासो का आरम्भ नट-नटी की भाँति कवि चन्द और उनकी पत्नी को लेकर हुआ है और आगे भी यह रूप बना रहा है। तो क्या इसका अर्थ यह नहीं हो सकता कि वस्तुतः रामो की रचना प्रदर्शन की दृष्टि से हुई थी और प्रतापी महाराज पृथ्वीराज की कीर्ति का कीर्तन ही इस प्रकार किया जाता था। स्मरण रहे, स्वयं रासो में कहा गया है—

‘आसा महीच कव्वी नय नय किन्तिय संप्रहं ग्रन्थं .

सागर सरिस तरंगी योद्धथय उचियं चलयं ॥’ (१, ८६)

यहाँ जिस संप्रह का उल्लेख किया गया है यही तो जयानक के पृथ्वी-राज-विजय में भी चिराजमान है। तो फिर इसका अर्थ यह क्यों न निकाला जाय कि वस्तुतः पृथ्वीराज-रासो महाकाव्य नहीं संप्रह अथवा कोष काव्य ही है। इसका ध्येय चरित लिखना नहीं चरित के सुगुण-सुख्य अंगों को उभार दिखाना है। तात्पर्य यह कि प्रदर्शन की वस्तु होने तथा इसके अधिक प्रचार के कारण मुख-मुख-न्याय के अनुकूल अथवा काल चक्र की कृपा से, देश-काल के परिणाम-स्वरूप इसकी भाषा के अनेक रूप हो गये और जब इसका संकलन और संपादन हुआ तब किसी के सामने भाषा का प्रश्न ही नहीं रहा। और यह हुआ भी अच्छा ही, नहीं तो आज एक रासो में भाषा के इतने भिन्न-भिन्न रूप कैसे दिखाई देते और हम रासो को अपने समय का प्रतिनिधि

काव्य ही नहीं अपितु अपनी संस्कृति तथा अपनी भाषा का भी प्रतिनिधिरूप कैसे मानते ? आज का रासो कवि चन्द का रासो नहीं किन्तु उनके वंश का रासो अवश्य है । आज का रासो पृथ्वीराज का रासो नहीं किन्तु किसी राणा अथवा हिन्दू धीर का रासो अवश्य है । सच तो यह है कि इस रासो में पृथ्वीराज की वही स्थिति है जो लोक-गीतों में राम की । और चन्द की भी वही स्थिति है जो उक्त गीतों में तुलसी की । 'थोर बनावें कयोरदास ढेर बनावें कविता' का यही तो प्रभुत्व है । हम पहले देख चुके हैं कि रासो में 'सहस्र सत्त रूपक सरस' का निर्देश है जिसका 'सहस्र सत्त' इस बात का प्रमाण है कि कवि चन्द की रचना 'सप्तसहस्र' ही थी । किन्तु आज रासो की स्थिति 'सप्तसहस्र' नहीं 'शतसहस्र' है । रासो में आदि पर्व में ही कहा गया है—

‘शत सहस्र नख-सिख सरस सकल आदि मुनि दिप्य

घट बढ़ मत कोज पढ़ौ मोहि दूषण न वसिष्य ।’ (१, ९०)

रासो के सम्पादकों ने इस 'सप्तसहस्र' का अर्थ 'शतसहस्र' लिया है जो प्रकाशित रासो के सर्वथा अनुकूल है किन्तु कोई कारण नहीं कि जय 'सप्तशती' 'सप्तसहस्र' के रूप में बदल जाती है तब 'सप्तसहस्र' 'सप्तसहस्र' क्यों न हो जाय ? जो हो, इतना तो मानना ही होगा कि यह 'शतसहस्र' किंवा एक लाख की रचना कवि चन्द की नहीं और उसके पुत्र जलहण की भी नहीं, क्योंकि वर्तमान रासो में उसकी संख्या उसके हाथ में पहुँचने के पहले ही 'सप्तसहस्र' क्या 'सप्तसहस्र' से भी आगे बढ़ जाती है । अस्तु, निष्कर्ष यह निकला कि वर्तमान रासो को लेकर चन्द वरदाई की भाषा पर विचार करना प्रमाद होगा, विचार नहीं । साथ ही इतना और भी स्पष्ट कर देना है कि जो लोग कागद बाँचने के प्रयोग को रासो में देख कर उसे इधर की रचना समझते हैं, उन्हें यह भी जानना चाहिये कि पंडित मंडली में पत्री आज भी बाँची ही जाती है और कागद शब्द है भी 'कागज' से पुराना ।

रासो के प्रसंग में डिंगल और पिंगल का प्रश्न भी उठता ही रहता है । प्रश्न का समाधान तो हो नहीं पाता होता यह है कि डिंगल और पिंगल में

ही विवाद दृष्ट जाता है । कुछ लोग कहते हैं विंगल के रंग पर टिंगल पना दूसरे लोग बोलने हैं ऐसा हो नहीं सकता टिंगल विंगल से पुराना है । इसका कदाचित् कारण यह है कि इन लोगों को इसका पता नहीं कि विंगल का अर्थ मजभाषा नहीं निष्ट भाषा है । मजभाषा की रचना के पहले भी विंगल का प्रयोग होता था और छन्द के प्रकरण में विंगलाधार्य को कौन नहीं जानता ! विंगल में रचना सदा से होती आई है और होती रहेगी भी । किन्तु साथ ही विंगलवन्धुओं का विंगल छोटना भी चलता ही रहेगा । विंगलवन्धु यदि विंगल को छोड़ कर विंगल के रंग पर अपनी देश-भाषा में रचना करेंगे तो वह टिंगल नहीं तो और क्या होंगी । टिंगल और कुछ नहीं इन विंगली लोगों की काव्य-भाषा है । वही कारण है कि टिंगल में जहाँ प्राकृत और अपभ्रंश के रूप मिलते हैं वहाँ टेट के भी । टिंगल को 'टगर,' 'टगल,' 'टिम + ल,' 'टोंग + ल' आदि का रूपान्तर समझना ठीक नहीं जँघता । इसका सीधा संकेत विंगल के आधार पर रची हुई टेट रचना ही है । हमें भूलना न होगा कि टिंगल में जो हेय की भावना है वह विंगल के विचार से है । कौन नहीं जानता कि गोस्वामी तुलसीदास ने भी अपनी चाणी को 'गिरा-ग्राम्य' ही कहा है और बड़े बड़े मन्त्रियों की प्रशस्तियाँ भी प्राकृत में लिखी गई हैं । नाम से ग्रामी का बोध होता है तो हो, परन्तु यह तो सत्य है कि नाम नामदाता की समस्त का परिचायक होता है न कि नामी की शक्ति और प्रतिभा का । अतएव यह कहना कि टिंगल इसी लिङ्ग ग्राम्य-गिरा का चोतक नहीं कि इसमें बड़े बड़े रासो बने हैं, ठीक नहीं । कहने का तात्पर्य यह नहीं कि रासो की रचना टिंगल में हुई, प्रत्युत यह है कि वह आज बहुत कुछ टिंगल के रूप में ही हमारे सामने है उसके विंगल का पता लगाना पण्डितों का कार्य है सामान्य वाग्भटों की चिन्ता नहीं ।

रासो की रचना के सम्बन्ध में एक और बात भी कही गई है । कहते हैं—

‘उभय मास दिन श्रद्ध वर किय रासो चहुआन ,

रसना भट्ट सुचन्द की बेलि उमा परमान’ ।

इसमें 'उभय मास' तो अवश्य ही दो मास अथवा ६० दिन का शोतक है। किन्तु 'दिन अद्द वर' का अर्थ ठीक ठीक नहीं मिलता। यदि दिनअद्द का अर्थ 'आधा दिन और 'वर' का अर्थ 'वार' अथवा सात लिया जाय तो सब मिलकर साढ़े सरसठ दिन में चन्द ने रासो की रचना की। विशेष बात तो यह है कि यह दोहा सरसठवें समय का दोहा है और इसकी छन्द संख्या ४९ है और इसी के उपरान्त हम 'सहस्र सत्त रूख सरस' के उक्त निर्देश को पाते हैं। तो क्या इससे यह स्वतः स्पष्ट नहीं हो जाता कि एक दिन में एक समय की रचना हुई और रचना हुई इस निमित्त से कि लोग उसके अभिनय को देखें, उसके वृत्त को सुने और पृथ्वीराज के महत्त्व को मानें ? रासक नाम भी तो इसी को चरितार्थ करता है ?

काव्य की दृष्टि से इस काव्य का महत्त्व क्या होगा इसके विषय में कुछ विशेष रूख से कहना उचित नहीं होगा, फिर भी इतना तो मानना ही होगा कि जिसके वृत्त की प्रशंसा उसी के समय के कवि जयानक ने की है और जिसके आधार पर इतना बड़ा वृत्त और विशालकाय ग्रन्थ खड़ा हुआ है वह अवश्य ही उच्चकोटि का काव्य रहा होगा। इसके सम्बन्ध में रासों में यह भी कहा गया है कि जो इसको विधिपूर्वक नहीं सुनेगा उसी को इसमें कुछ और दिखाई देगा ; कारण यह कि इसमें मानव-जीवन का कोई अंग छूटा नहीं है। एक एक काव्य वर्णन अनेक अनेक ढंग से हुआ है जो कहीं प्रगट है, कहीं गुप्त। इसमें वीरता ही नहीं विलास भी है, धर्म ही नहीं काम भी है, अर्थ ही नहीं मुक्ति भी है। कहा गया है—

‘कुमति मति दरसत तिहिं, विधि विना न श्रव्दान,
तिहिं रासो जु पवित्र गुण सरसौ ब्रज रसान’ । (१, ८९)

“इस ग्रन्थ की महिमा तो यह है—

“काव्य समुद्र कवि चन्द कृत, मुगति समप्यन ज्ञान,
राजनीतिः वोहित सुफल, पार उतारन यान ।” (१, ८०)

संक्षेप में कहना यही है कि चन्द चरदाई ने अपने रासक को सभी प्रकार से रसपूर्ण बनाने का प्रयत्न अवश्य ही किया होगा और अवश्य ही इसमें पृथ्वीराज की कीर्ति के साथ ही साथ काव्य का कौशल भी दर्शाया गया होगा। वर्तमान रासो भी इसका प्रमाण है। किन्तु कहाँ कितनी कविता इसमें कवि चन्द की है और कितनी किसी और की चन्द की यह कहना अभी तो कठिन ही है, आगे की राम जाने। राम का अर्थ है हिन्दी के हितैषी और रासो के अभिमानो। रासो का जो सम्पादन आज से ७० वर्ष पूर्व पृथिवीराज सोसाइटी आफ बंगाल के द्वारा हो रहा था और जो प्रसिद्ध पुरातत्त्व-वेत्ता डाक्टर ब्रूलर के अनुरोध से स्वगित कर दिया गया सो तो स्वगित ही रहा, इधर नागरी-प्रचारिणी सभा ने भी उसका प्रकाशन करके भी उसकी ओर से अपना मुहँ माँड़ लिया है। उसको जाली सिद्ध करने का जो प्रयत्न प्रयास हुआ उसका सुखद परिणाम इससे और अधिक भला क्या हो सकता था। नोधपुर के श्री मुरारिदान और उदयपुर के श्री श्यामलदास की शोध को श्री ओभाजी ने पूर्ण कर दिया अब दूसरी ओर की शोध की वारी है जिसका सूत्रपात मुनि जिन विजय जी ने कर दिया है। अब उसको पूरा करना श्रम, शक्ति और शील के हाथ है। किन्तु उसका होना है परम आवश्यक। उसे अधूरा छोड़ना शोध के क्षेत्र में कलंक है और हिन्दी के लिये घातक भी। क्या 'सभा' इसकी भी कुछ सुधि लेगी? सुना है ओरियंटल कालेज, लाहोर के पुस्तकालय में भी कोई पृथ्वीराज रासो है जिसे लोग अधिक ठीक समझते हैं। उसकी भी जाँच होनी चाहिए। जाँच की एक कसौटी तो जिनविजय मुनि के दिए गए छप्पय ही है। जिन विजय जी ने पुरातन-प्रबन्ध-संग्रह में जो तीन छप्पय चट्टूत किए हैं उनमें से एक पहले था चुका है, शेष दो ये हैं—

अगहु म गहि दहिभओं रिपुरायखयं करु,

कहुँ मंत्रु मम ठव्यों एहु जंवय (प ?) मिलि जगरु ।

सह नामा सिवखवँ जह सिखिविठँ बुझाई,

जपह चदवलहु भज्य परभखर सुझाई ।

पहु पहु विराय सहं भरिधणी सपंभरि सउसाइ मंभरिमि,
कह वास विआस विसहविष्णु, वच्छि वंधिवदूओं गरिमि ।

पृष्ठ ८६ पद्यांक (२७६)

चिरीह लक्षतु पार सबल पापरी भईजसु हय ,
चऊ रहस्य मयमत्त दंति गजहि महामय ।
वीसलक्ख पायक सफर प्यारक धणदुर ,
लसहु अरु बलयान संखकु जाणइ तांह पर,
छत्तसिलक्ष नराहिदई चिहि चिनडिओं हेतकिन भयउ ।
ज यचन्द न जाणउ जल्हुकइ गयउ कि मूड कि धरि गयऊ,

पृष्ठ ८८ पद्यांक (२८७)



२-विद्यापति

विद्यापति और बिहारी हिन्दी के उन कवियों में से हैं जिनको लोग चाहते तो नहीं पर मानते अवश्य हैं। और ऐसा मानते हैं कि पाठ्य के रूप में छात्रों के सामने उन्हें रख भी देते हैं। और ऐसा देखने में भी आता है कि प्रायः लोग विद्यापति और बिहारी को किसी न किसी रूप में पढ़ लेना उचित समझते हैं। जानकारी के लिए, कला के लिए, रस के लिए, चाहे जिस किस के लिए, किन्तु पढ़ते उन्हें अवश्य हैं। इनमें बिहारी की गणना तो कभी भक्तों में नहीं हुई किन्तु विद्यापति भक्त भी माने गये। नाभादास के 'भक्त-माल' में उनका उल्लेख हुआ है सन्तों की सूची में उनका नाम यत्र-तत्र मिलता है और चैतन्य मण्डली में तो उनके पदों का कीर्तन ही होता है। कदाचित् यही कारण है कि विद्यापति के विषय में लिखते समय प्रायः यह विचार भी उठता है और परीक्षा से लेकर पेशियों तक इसका विचार भी होता है कि वास्तव में विद्यापति शृंगारी थे अथवा भक्त। हमारी समझ में इस शृंगारी और इस भक्त को लोग जिस दृष्टि से देखते हैं वह दृष्टि ही ठीक नहीं। कारण यह कि शृंगारी और भक्त में विरोध नहीं। भक्त शृंगारी हो सकता है और शृंगारी भक्त भी। कांत भाव की जो उपासना होगी वह शृंगार से दूर नहीं जा सकती। उसको शृंगार के सहारे ही चलना होगा। यही कारण है कि कबीर जैसे सुधारक और सखे व्यक्ति को भी—

“काम मिलावै राम को, जो कोई जानै भेन”

कबीर विचारा क्या करे, यों कह गया शुकदेव।

का उद्धोष करना ही पड़ा; और राधा-माधव के विलास को भी कुछ न कुछ लेना ही पड़ा। और तो और गोस्वामी तुलसीदास को भी, 'गीतावली' के अन्त में कुछ केलि का विधान करना पड़ा और 'बरवै रामायण' तथा 'नदछू' में कुछ इसकी बानगी भी

दिखानी ही पड़ी। 'विंध्य के वासी उदासी' में भी कुछ ऐसा ही रङ्ग उड़ाया गया और 'विनयपत्रिका' के अन्त में भी 'नागरि ज्यों नागर नवीन' को अथवा 'राम-चरितमानस' में 'कामिहि नारि पियार जिमि' का निर्देश कर इसके महत्त्व को मानना पड़ा। तात्पर्य यह कि शृंगार की मूल भावना अथवा रति का क्षेत्र इतना व्यापक और निगूढ़ है कि उससे प्रकृति का कोई कोना रिक्त नहीं उससे गढ़-गढ़ अभिषिक्त है। कहा जाता है कि विद्यापति ने जो शृंगार को लिया है वह वासना अथवा दरवारी कामुकता के कारण ही, नहीं तो शैव होते हुए उन्हें राधा-माधव की क्यों सूझती? कहने को तो यह बहुत ही सरल तथा स्वाभाविक है किन्तु सिद्ध करने में अत्यन्त ही कठिन। इस जटिलता के मूल में तत्त्व दृष्टि नहीं युग की प्रवृत्ति है। प्रवृत्ति, प्रकृति को बदल नहीं सकती, किन्तु उसके रूप को बदल देती है। इसमें सन्देह नहीं कि उसका वही रूप हमें रचता है जो हमारी रचि के अनुकूल होता है और हमारी रचि वही होती है जो देशकाल के अनुसार अपना रंग बना लेती है अन्यथा शैव होते हुए भी महाकवि कालिदास शिव और पार्वती के शृंगार का खुला वर्णन न करते और उपनिषदों में भी इसका प्रसङ्ग ऐसा न आता कि आज उसका हिन्दी अनुवाद करने में भी लोगों को संकोच होता। यद्यपि आज-कल का प्रगतिवाद इस प्रवृत्ति और इस रचि के मोड़ने में लगा है तथापि उससे कुछ हो नहीं सकता। कारण कि उसमें संयम नहीं तनक या उन्माद है। विद्यापति ने शैव होते हुए भी अपने गीतों में शिव को उतना महत्त्व नहीं दिया है जितना कि माधव को। उनका एक पद है जिसमें कहा गया है—

तातलू सैकत बारि बिन्दु सम,
 सुत-मित रमनि समाज ।
 तोहे बिसारि मन ताहे समर्पिन,
 अब मझु हब कोन काज ।
 माधव हम परिनाम निरासा,
 उहुँ जग तारन दीन दयामय,
 अतए तोहर बिसबासा ।

आप जनम हम नीहु गनावन ,
 जय विनु कउ दिन गेला ।
 निधुवन हमनि रमम रंग मावन ,
 सोई भगव कोन देला ।
 कउ ननुमानन मरि मरि आभोस ,
 न नुन आदि अवसाना ।
 सोई जनम पुन सोई समाभोस ,
 सागर मरि समाना ।
 भनहि विद्यापति सेत जमन भय ,
 नुन विनु गति नही अता ।
 आदि अनादि नाय कदाभोसि ,
 अय सारन भार नुशारा ॥ २५४ ॥

इसमें माधव की जो परावर नृत्य माना गया है उसको दृष्टि में रखकर हम
 चंद घर भी प्दान दीभिण—

माधव बहुत मिनति कर सोय ।
 दण तुलसी विज देह समर्विनु ,
 दय जनि पावनि मोय ।
 मनहत दोनर गुन लेस न पाओनि ,
 जय वृद्ध करनि विचार ।
 वृद्ध जगत जगनाय कदाभोसि ,
 जग पादिर न ह छार ॥
 किए मानुस पशुपति भण जनमिण ,
 अयया कीट पतंग ।
 करम विपाक गतागत पुनु पुनु ,
 मति रद गुअ परसंग ।
 भनइ विद्यापति अतिसय फातर ,
 तरहत इह मय-सिन्धु ।

तुम पद-पल्लव करि अवलम्बन,
तिल एक देर दिनबन्धु ॥ २५२ ॥

प्रथम पद के "तोहे जनम पुनि तोहे समाओल सागर स्वरि समाना" के साथ इस पद की 'करम विपाक गतागत पुनु पुनु अति रह तुम परसंग' की घोषणा पर विचार करने के उपरान्त कोई कह नहीं सकता कि विद्यापति सनमुन शैव थे, वैष्णव नहीं। इतना ही नहीं, विद्यापति के अवसान का जो पद कहा जाता है वह भी कोरे विराग का नहीं। लीजिये कहते हैं—

दुल्लहि तोहरि कतए छथि माय ।
कहुन ओ आवथु एखन नराय ॥
बृथा सुसथु संसार बिलास ।
पल पल नाना तरह क नास ॥
माय बाप जौं सदगति पाब ।
संतति कों अनुपम सुख आव ॥
विद्यापतिक आयु अवसान ।
कातिक धवल त्रयोदसि जान ॥

इसमें भी पत्नी का संसार बिलास को व्यर्थ मानने पर भी साथ जाना ही ठीक ठहराया गया है। तो क्या विद्यापति किसी भी दशा में दम्पति की उपेक्षा उचित नहीं समझते थे और शिव-शक्ति, राधा-माधव और स्त्री-पुरुष को साथ ही साथ देखना चाहते थे? यदि यह ठीक है तो कोई कह नहीं सकता कि वस्तुतः विद्यापति शैव अथवा शाक्त थे, वैष्णव कदापि नहीं। कारण यह कि शैव शिव को महत्त्व देते हैं तो शाक्त शक्ति को; किन्तु दोनों को समरस किया गया है राधामाधव में ही। राधा-माधव में राधा किस प्रकार राधा भी रहती है और माधव भी बन जाती है, यह भी आपको विद्यापति में मिल जायगा और कुछ इस ओर संकेत भी कर जायगा कि वास्तव में विद्यापति इनको क्या समझते हैं, और क्यों माधव को ही परम तत्त्व के रूप में देखते तथा राधा को उनकी शक्ति समझते हैं। देखिये तो राधा की विरह-दशा कैसी है। लिखते हैं—

अनुपम माधव माधव गुमरत,
सुन्दरि मेलि मपार्द ।

ओ निज भाव गुभाबदि निसरल,
अयने गुन लुगुभार्द ॥

माधव, अयरुब तोहर सिनेह ।
अयने विरह अयन तनु जरजर,
जिबहत मेलि सन्देह ।
भोरहि सहचरि कातर दिटि ऐरि,
छट्टज सोचन पानि ।

अनुपम राधा राधा रटहत,
आधा आधा पानि ॥

राधा सयँ जय पुनतहि माधव,
माधव सयँ जय राधा ।

दागन प्रेम तगहि नहि टूटत,
बाढ़त पिरहक बाधा ॥

हुहुदिसि दारु-दहन जैसे दगपार्द,
आकुल कीट परान ।

ऐसन बल्लभ ऐरि सुधामुखि,
कवि विद्यापति मान ॥ २१७ ॥

स्मरण रहे विद्यापति ने राधा को 'कल्यवति' भी कहा है। उधर एक बात और भी विद्वक्षण देखने में आती है, जो यह है कि विद्यापति ने एक पद में स्पष्ट कहा है कि सिवसिंह शिव के अवतार हैं। उनका कहना है—

मनह विद्यापति कवि कएउहार ।

रस बुझ सिवसिंह सिव अवतार ॥ १७९ ॥

इस कथन में जो 'सिव अवतार' के साथ 'रसबुझ' आया है वह चक्रे ही काम का है। विद्यापति ने बार बार इस रसगता का उल्लेख किया है। कहीं कहते हैं—

राजा सिवसिंह रूप नारायण ।

ललिमापति रस जान ॥ १४३ ॥

तो कहीं लिखते हैं —

भन कवि विद्यापति काम-रमनि रति कौतुक बुझ रसमन्त ।

सिव सिवसिंह राउ पुन्य सुकृत पाउ ललिमा देह रानि कन्त ॥ २२ ॥

इससे भी विलक्षण बात यह है कि विद्यापति ने राजा के साथ ही साथ रानों का उल्लेख भी अवश्य किया है। दम्पति पर उनकी कुछ ऐसी विशेष ममता है कि उसको छोड़ कर 'रस' लां ही नहीं सकते। लिखते हैं—

विद्यापति कवि गाओल रे ।

रस बूझ रसमन्त ॥

देवसिंघ नृप नागर रे ।

हासिनि देह कन्त ॥ २९ ॥

तो क्या इससे यह निष्कर्ष निकालना उचित न होगा कि विद्यापति दम्पति को छोड़ नहीं सकते थे और दोनों के मूल में ही रस का मूल समझते थे। विद्यापति का इस क्षेत्र में अभिमत क्या था, इसका संकेत कदाचित् इस पद में हाथ लगे। कहते हैं :—

ई रस रसिक विनोदक चिंदक ।

कवि विद्यापति गावे ॥

काम प्रेम दुहु एक मत भए रहु ।

कखने की न करावे ॥ १२१ ॥

इस स्थिति को और भी स्पष्ट समझने के लिए उनके इस कथन पर—

मधुर नटन गति भंग, मधुर नटिनी नट संग ।

मधुर मधुर रस गान, मधुर विद्यापति भान ॥ १८३ ॥

निश्चय ही यहाँ जिस मधुर रस का उल्लेख किया गया है वह शृंगार का वैरोधी नहीं, उसी का दिव्य रूप है। विद्यापति पर 'रासरस वर्णन' का प्रभाव या पड़ता है, इसे भी देख लें। स्वयं लिखते हैं :—

समय वसंत रास रस वर्णन

विद्यापति मति छोमित होति ॥ १८४ ॥

कहने का तात्पर्य यह कि विद्यापति की रसमय वाणी को समझने के लिए काम और प्रेम के सम्बन्ध को समझना, उनके स्वरूप पर विचार करना और उनके समन्वय को जानना चाहिये। इसके बिना विद्यापति को समझना सम्भव नहीं। विद्यापति की दृष्टि में राग क्या है और रस किस प्रकार अनुभवसिद्ध है इसे भी जान लें। उनका कथन है—

सखि, कि पुलक अनुभव मोय ।

से हो विरित अनुराग बलानिए,

तिल तिल नूतन होय ॥

जनम अवधि हम रूप निहारय,

नयन न तिरवित भेल ॥

से हो मधु बोल कवनहि सूनल,

श्रुति पप परस न भेल ॥

कत मधु जामिनि रभस गमाओल,

न बूझल कहसन केल ॥

लाख लाख जुग दिय दिय राखल,

तइयो दिय जुषल न गेल ॥

कत विदगध जन रस अनुमोदह,

अनुभव काहु न पेल ॥

विद्यापति कह प्रान बुझाएत,

लाखे न मिलल एक ॥ २२८ ॥

इसमें जहाँ 'लाख लाख जुग दिय दिय राखल, तइयो दिय जुषल न गेल' में निधुलीला का निर्देश किया गया है वहीं 'कत विदगध जन रस अनुमोदह, अनुभव काहु न पेल' में अनुभव का विधान भी। सचमुच रस अनुमोदन की वस्तु नहीं, अनुभव की विभूति है। यही कारण है कि विद्यापति

ने अपने पदों में सर्वत्र अनुभव का ही अनुमोदन किया है। हाँ, पतंग को आग में पड़ते हुए तो आपने भी देखा होगा, किंतु उसके रहस्य को विद्यापति के मुँह से सुनिये। उनकी नायिका कहती है—

सजनी अपद न मोहि परबोध ।
 तोड़ि जोड़िअ जहाँ गाँठ पड़ए तहाँ,
 तेज तम परम विरोध ॥
 सलिल सनेह सहज थिक सीतल,
 इ जानए सब कोई ॥
 से जदि तपत कए जवने जुहाइअ,
 तइओ बिरत रस होई ॥
 गेल सहज हे कि रिति उपजाइअ,
 कुल-ससि नीली रंग ॥
 अनुभवि पुनि अनुभवए अचेतन,
 पड़ए हुतास पतंग ॥ १५० ॥

‘अनुभवि पुन अनुभवइ अचेतन; पड़ए हुतास पतंग’ में पतंग के बार बार आग में पड़ने का कारण क्या है? अचेतन हो कर भी वह बार बार आग में क्यों पड़ता और क्यों अपने आप उसी में होम देता है। वह नहीं चाहता कि उसको कोई इस चेष्टा से बिरत करे। वह या तो इसकी सच्ची अनुभूति को प्राप्त करना चाहता है या उसकी अनुभूति ही उसको विवश करती है कि वह अपने आपको उस तेज में होम दे। जब उसकी यह दशा है तो किसी चेतन प्राणी की दशा क्या होगी? जो होना था सो तो हो चुका। यह अनुभव सिद्ध बात है कि जिसमें जो कलंक लगा वह लग चुका, उसकी स्थिति फिर वही नहीं हो सकती जो लगने के पहले थी। प्रेम के क्षेत्र में काम-वासना से ही सही, उतर पड़ने पर प्रबोध की बात व्यर्थ है। कोई कितना ही किसी को क्यों न ज्ञान की गुटिका दे किन्तु किसी को स्थिति पहले की नहीं हो सकती। पानी जब गरम हो जाता है तब फिर वह किसी प्रकार फिर अपनी स्थिति में नहीं आता। वह तो तभी अपनी

सदज शीतलता को प्राप्त कर सकता है जब वह धीरे धीरे आग में तप कर सूक्ष्म रूप से परम तत्त्व में मिल जाय । यही दशा अपनी भी तो है । प्रेमी प्रेम पात्र से नाता तोड़ सकता है किन्तु अपनी हृदय की कुदक को नहीं मिटा सकता । बस चाहे जैसे भी हृदय में वेदना उठान्न हो, उसकी सच्ची अनुभूति प्राप्त करनी ही चाहिये । प्रेम जीवन नहीं, जीव की उपेक्षा चाहता है । विद्यापति का कहना है—

मधु सम वचन कुलिस सम मानस,
प्रथमहि जान न भेला ।
अपन चतुरपन पिसुन हाथ देख,
गरुअ गरव दुर नेला ॥
सखि हे, मन्द प्रेम परिनामा ।
बड़ कए जीवन कएल अपराधिन,
नहि उपचर एक ठामा ॥
झाँपल कूप देखहि नहि पारल,
आरति चललहु धाई ।
तखन लघु-गुरु किछु नहि गूनल,
अव पछतावक जाई ॥
एक दिन अछलहु आन भान हम
अव वझिल अवगाहि ।
अपन मूँके अपने हम चाँछल
दोख देव गए काहि ॥
भनइ विद्यापति सुनु बर जीवति,
चित्त गनव नहि आने ॥

प्रेमक कारन जीउ उपेखिए,

जग जन के नहि जाने ॥ १४४ ॥

चाहे जैसे हो, अपनी भूल से हो, दूसरे की वंचना से हो जो प्रेम हो गया वह तभी सफल हो सकता है जब हम अपने आपको भुला दें । यह विस्मृति और

यह त्याग ही परम की प्राप्ति का कारण है और जब तक इसकी सच्ची अनुभूति नहीं होती तब तक किसी के कहने से न तो प्रेम किया जा सकता है और न किसी के समझाने से ज्ञानी बना जा सकता है। कदाचित् यही कारण है कि ज्ञानियों और भक्तों, क्या सभी साधकों ने अनुभूति को ही मुख्य ठहराया है और अनुभव को ही महत्त्व दिया है। विद्यापति ने भी इसी अनुभूति को रस का मर्म बताया है और इसी के लिए उन्होंने राधा-माधव के प्रेम का ऐसा विशद वर्णन भी किया है। यह प्रेम होता कैसे है, इसको भी दिखाने का प्रयत्न विद्यापति ने किया है। कहते और सभी अनुभवी कहते हैं कि यदि हमें मुक्त होना है तो फिर बालक बनना चाहिये। किन्तु कुछ जान कर अनजान बनना कितना कठिन है ! जीवन में अभाव का अनुभव कब होता है ? बालक को भूख लगती है। वह जानता है कि उसे क्या चाहिये। किन्तु काम-वासना इस रूप में हमारे सामने नहीं आती और आती है तो इस रूप में कि हम अपने आप को उसके अधीन पाते हैं। विद्यापति कहते हैं—

सैसव जौवन दुहु मिलि गेल,

सवन क पथ दुहु छेचन लेल ॥ ४ ॥

इस पद में जिस मेल की बात कही गई है क्या वस्तुतः वह मेल है ? विद्यापति दृढ़ता के साथ कहते हैं—नहीं।

विद्यापति कह दुहु अगेआनि,

दुहु एक जोग इह के कह सयानि ॥ ४ ॥

सचमुच शैशव और यौवन में एकता की योग्यता नहीं। यही कारण है कि विद्यापति तुरत स्पष्ट करते हैं—

सैसव जौवन दरसन भेल।

हाँ, इनका मेल नहीं, इनका तो द्वन्द्व है। तभी तो उसी की पूर्ति में चट-चोल पड़ते हैं—

दुहु दल बले दन्द परि गेल ॥ ५ ॥

इस द्वन्द्व का परिणाम होता क्या है ? यही न कि कहीं से मनसिज आ जाता-

है और चुपके से अपना राज्य स्थापित कर लेता है। और अपना शासन भी ऐसा चला लेता है कि—

सैसव जीवन दरसन मेल ।

दुहु पथ हेरइत मनसिज गेल ॥ ६ ॥

विद्यापति यहाँ 'कवि-सेखर' के रूप में हमारे सामने आते हैं और अपनी असमर्थता को प्रगट कर भिन्न भिन्न राज्य में भिन्न भिन्न व्यवहार बता जाते हैं। इस भिन्नता का क्षेत्र बहुत व्यापक है। विद्यापति में संकीर्णता नहीं। उनका पक्ष है :—

विष्णुं के ऽपि निवेदयन्ति गिरजानाथं च केचित्तथा ।

ब्रह्माणं प्रभुमालपन्ति भुवने नाग्नैव भेदो ह्ययम् ॥

निर्णीतं मुनिभिः सतर्कमतिभिश्चेद्विरवमेकेश्वर-

न्तच्चिन्ता परमानसे त्वयि पुनर्भिन्ना कुतो भावना ॥

—पुरुषपरीक्षा, धर्मकथा ॥ १० ॥

किन्तु यह तो तत्त्वदृष्टि की बात हुई, व्यवहार में तो उनका पक्ष यह है—

बेरि बेरि अरे सिव मों तोय बोलें,

फिरसि करिअ मन माय ॥ २३४ ॥

इसमें तो शिव जी को भी वह कृष्ण के रूप में देखना चाहते हैं। फिर उनके रसिक हृदय में वैराग्य के लिए स्थान कहाँ ? नहीं, विद्यापति निवृत्ति मार्ग के पथिक नहीं, प्रवृत्ति मार्ग के भक्त हैं। उनको अपने जीवन के रंग ढंग से विराग होता है किन्तु कभी राग से नहीं। यदि यह सच है तो मानना ही होगा कि विद्यापति की अनुभूति रस की ही अनुभूति होगी और वह श्रृंगारी के अतिरिक्त और कुछ होंगे भी नहीं। यह बात दूसरी है कि उनके हृदय में राधा-माधव के साथ शिव-पार्वती को भी स्थान मिले। किन्तु शिव-पार्वती के प्रेम में उनको वह प्रेम नहीं मिल सकता जो प्रेम अपने आप कहीं से हो जाता है और हमारा पिण्ड तब तक नहीं छोड़ता जब तक हम अपने आपको भुला नहीं देते। पार्वती ने

शिव को अपनी साधना से जीत लिया था और इसके फलस्वरूप शिव भी पार्वती के क्रीत दास हो गये थे । किंतु यह होना होना था, हो जाना नहीं । तात्पर्य यह कि राधा में माधव और माधव में राधा के प्रति जो सहज वेदना है और जो आपसी आप दोनों में स्वतन्त्र रूप से घर कर दोनों को एक बना देती है वह शिव-पार्वती में नहीं । शिव-पार्वती में विचार और विवेक है; भावना और भाव नहीं । यही कारण है कि पति-पत्नी के रूप में जहाँ शिव-पार्वती की प्रतिष्ठा है वहीं प्रिय-प्रिया रूप में कृष्ण-राधा की । इससे इतना तो स्पष्ट हो जाना चाहिए कि—‘भलहर भलहरि भल तुअ कला, खन पितवसन खनहि वषछला ।’ के उपासक विद्यापति ने क्यों कला-रस की अभिव्यक्ति के लिए, अथवा काम-प्रेम की अनुभूति के लिए शिव-पार्वती के प्रसंग को न चुन कर राधा-माधव के प्रेम को ही चुना ।

राधा-माधव के प्रेम-प्रसंग में, कभी भी भूलना न होगा कि विद्यापति ने राधा और माधव को समदृष्टि से लिया है । दोनों में दोनों के प्रति वही भाव दिखाया है और दोनों में मेल मिलाया है जयदेव की भांति एक सखी के द्वारा । पहले राधा की रूप-छटा को देखिए—

माधव, की कहव सुन्दरिरूपे ।

कतेक जतन बिहि आनि समारल,

देखल नयन सरूपे ॥

पल्लव-राज चरन-जुग सोभित,

गति गजराज क भाने ।

कनक-कदलि पर सिंह समारल,

तापर मेरु समाने ॥

मेरु ऊपर दुइ कमल फुलायल,

नाल बिना रुचि पाई ।

मनि-मय हार धार बहु सुरसरि

तओ नहि कमल सुखाई ॥

अपर बिम्ब सन, दसन दाबिम-बिभु
रवि ससि उगयिक पासे ।

राहु दूर बस निपरो न आबि
ते नदि करधि गरासे ॥

सारंग नयन बयन गुनि सारंग
सारंग तमु समधाने ।

सारंग ऊपर उगल दस सारंग
केलि करधि मधुपाने ॥

भनइ पिद्यापति मुन बर जीवति
एहन जगत तदि आने ।

राजा तिवसिध रूपनरायन—
लखिमा देइ पति माने ॥१२॥

इस पद में कल्याणा की जो विभूति देखने को मिली है वह तो काव्य की बात
टहरी । उसी को सामने रख कर अब कृष्ण के सौन्दर्य को भी देखिये—

ए सखि पेशलि एक अपरूप ।
मुनदत मानवि सपन सरूप ॥

कमल जुगल पर चौद क माला ।
तापर उपजल तरुन तमाला ॥

तापर घेदलि बिजुरी—लता ।
कालिन्दी तट धीरे चलि जाता ॥

साखा-सिखर मुधाकर-पाँति ।
तादि नव पल्लव अरुनक भौंति ॥

विमल बिम्बफल जुगल विकास ।
तापर कीर थीर कर बास ॥

तापर चञ्चल खंजन-जोर ।
तापर सौविनि शौपल मोर ॥

ए सखि रंगिनि कहल निसान ।

हेरइत पुनि मोर हरल गिआन ॥

कवि विद्यापति एहि रस भान ।

सुपुरुष मरत तुष्ट भल जान ॥ ३६ ॥

इसी प्रकार प्रेम के प्रत्येक क्षेत्र में दोनों की स्थिति दिखाई गई है और अंत में दिखाया यह गया है कि किस प्रकार राधा माधवमय हो कर फिर राधा बन जाती है और उभय दशाओं में विरह-वेदना का अनुभव करती है । इसका अर्थ कदाचित् यह है कि राधा की अनुभूति और राधा की तन्मयता माधव से अधिक गहरी और तीव्र है । इसका कारण उसका नारीरूप ही है ।

नर-नारी के रूप से विद्यापति कहाँ तक परिचित थे और उनकी भिन्न भिन्न प्रकृतियों के प्रदर्शन में उनको कहाँ तक सफलता मिली है, इसको कोई भी व्यक्ति उनकी पदावली में देख सकता है; किन्तु उसको उसमें जो बात सहसा न दिखाई देगी वह यह है कि विद्यापति क्यों इस रूप में उसका ऐसा खुला वर्णन करते हैं और क्यों अन्त में किसी न किसी दम्पति को विशेषतः 'राजा शिवसिंह रूपनारायन' और 'लखिमा देह' को ला खड़ा कर देते हैं और बार बार इसकी सुधि दिलाते रहते हैं कि इस रस को कहता विद्यापति है और जानता शिवसिंह है । स्यात् इसका रहस्य यह है कि वस्तुतः राधा-माधव जो हैं वही लखिमा देवी और राजा शिवसिंह भी । उन्हीं की नित्य लीला अथवा समरसता की धारा तो यहाँ भी बह रही है । अस्तु, जहाँ कहीं आपको काम-केलि अथवा कला-रस दिखाई दे वहाँ उसको उसी मधुर-रस का प्रसाद समझें और उसी रूप में उसको ग्रहण भी करें ।

कहा जाता है कि विद्यापति कामुक-थे, विलासी थे, दंरबारी थे, फिर शृंगार की ऐसी धारा बहाते नहीं तो और करते ही क्या ? माना कि फिर यह सब कुछ ठीक है, किन्तु इसे भी ठीक कैसे मान लें कि एक विलासी कवि ऐसी पूत-रचना कर सकता है । विचार के लिए उनका वह पद लीजिए जिसका उनके जीवन से कुछ सम्बन्ध भी बताया जाता है और जिसे उनकी काव्य-कला की कसौटी भी उहराया जाता है । कहते हैं कि जब अपनी उदंडता अथवा आत्माभिमान के

कारण राजा शिवसिंह बन्दी की दशा में दिल्ली पहुँच गए थे तब विद्यापति को भी चन्द बरदाई की भाँति अपने स्वामी के उद्धार की सूझी। चन्द बरदाई को जो सफलता मिली उसको सभी लोग जानते हैं। शत्रु मारा गया और दोनों को पर-लोक मिला। किन्तु विद्यापति की सफलता ऐसी नहीं रही। शत्रु भी जीता और प्रसन्न रहा और इन दोनों को भी अपना अपना राज्य मिल गया। किसके प्रताप से ? काव्य के ही द्वारा ही न ? विद्यापति से कहा गया कि सचमुच कवि हो तो एक ऐसी रमणी का वर्णन करो जो नशती हो पर जिसको तुम देख नहीं रहे हो। विद्यापति ने चट कहा—

कामिनि करए सनाने ।

हेरितहि हृदय हनए पँचवाने ॥

चिकुर गरए जलधारा ।

जनि मुख-ससि डर रोअये अँघारा ॥

कुच-जुग चान चकेवा ।

निअ कुल मिलिअ आनि कोन देवा ॥

ते संका भुज-पासे ।

बांधिवएळ सबि जाएत अकासे ॥

तितळ वसन तनु छागू ।

मुनिहुक मानस मनमय जागू ॥

भनई विद्यापति गावे ।

गुनमति धनि पुनमत जन पावे ॥ २३ ॥

वर्णन कितना कवित्वमय है इसके बताने की आवश्यकता नहीं। 'चार चकेवा' के उड़ने की कल्पना कितनी सटीक और अनुपम है और चन्द्रमा के डर से अन्धकार का रोना भी कितना सजीव है इसे कोई भी सहृदय समझ सकता है। हमें बताना तो यहाँ यह है कि 'हेरितहि हृदय हनए पँचवाने' और 'मुनिहुक मानस मनमय जागू' में भी कुछ बात कही गई है। इसके द्वारा जो भाव उद्घोषित हुआ है उसके लिए क्या 'गुनमति धनि पुनमत जन पावे' का विधान पर्याप्त नहीं

है। क्या यह लालसा और यह विधान वासना का परिणाम और विलास का प्रति-फल है? स्मरण रहे, विद्यापति काम, कला और रस के पथिक हैं कुछ विषय-वासना और भोग-विलास के नट नहीं।

विद्यापति के सम्बन्ध में विचार करते समय यह भी स्मरण रखना होगा कि विद्यापति ने 'पदावली' में लोक-जीवन को लिया है राज-जीवन को नहीं। यही कारण है कि आज भी मिथिला में घर-घर उनकी वाणी का समादर होता है और स्त्रियाँ उसे समय-समय पर गाती और अपनी निगूढ़ वेदना को जगाती रहती हैं। क्या यह आश्चर्य की बात नहीं कि स्त्रियाँ तो उनकी इस आदर इस भाव से देखें और तीर्थ-यात्रा तक में उसका गान करें और आज कल के आलोचक लोग कोठरी में बैठ कर उन पर फत्रतियाँ करें। विद्यापति ने राज-जीवन को 'कीर्त्ति-लता' और 'कीर्त्ति-पताका' में लिया है। किन्तु 'कीर्त्ति-लता' और 'कीर्त्ति-पताका' तो मैथिल भाषा में नहीं हैं। उनको तो उन्होंने स्वयं 'अवहट्ठ' में लिखा है। विद्यापति की सारी रचनाएँ भाषा की दृष्टि से तीन भागों विभक्त हैं संस्कृत, अवहट्ठ तथा देशी। देशी का देश से सम्बन्ध है, अवहट्ठ का दरबार से और संस्कृत का संस्कृति, धर्म तथा व्यवहार से। अस्तु, विद्यापति के हृदय को परखने के निमित्त कुछ उनकी अवहट्ठ और उनकी संस्कृत रचनाओं पर भी विचार कर लेना चाहिये।

भाषा के सम्बन्ध में विद्यापति का स्वयं कहना है—

‘सकय वाणी बहुअ न भावइ, पाउँअ रस को मम्म न पावइ।

देसिल बअना सब जन मिट्ठा,

तँअ तैसन जम्पओ अवहट्ठा।’ —कीर्त्ति-लता।

भाषा की दृष्टि से देखने से अवगत यह होता है कि विद्यापति के समय में संस्कृत की ओर से बहुतों का जी फिर चुका था। प्राकृत के विषय में उनका विचार है कि उसमें रस की धारा नहीं बह सकती। इन दोनों की उपेक्षा ही युग की प्रवृत्ति दिखाई देती है। यदि इस समय लोगों की रुचि किसी वाणी में है तो वह देशी वाणी में ही। वही सबको मधुर लगती है। किन्तु एक और

भी भाषा है जिसको लोग उतनी तो नहीं किन्तु कुछ वैसी ही मधुर पाते हैं। वह और कुछ नहीं अवहट्ठ है। अवहट्ठ के बारे में विद्यापति ने अन्यत्र कहीं कुछ भी नहीं कहा है। हाँ इतना अवश्य किया है कि उसमें 'कीर्त्तिलता' और 'कीर्त्ति-पताका' जैसी उच्च-कोटि की रचनाएँ कर डाली हैं। इसका कारण क्या है ?

ध्यान देने की बात है कि विद्यापति ने अवहट्ठ को प्राकृत की कोटि में न रख कर देश-भाषा की कोटि में रक्खा है और कहा भी है कि वह सबको प्यारी भी है। अवहट्ठ वैसे है तो अपभ्रंश का रूपान्तर, किन्तु इसके सम्बन्ध में कुछ लोगों का विचार है कि अपभ्रंश के अन्तिम रूप को अवहट्ठ कहना चाहिए। अपभ्रंश का प्रचार देश में किस प्रकार हुआ और एक ही अपभ्रंश किस प्रकार राष्ट्र-भाषा के रूप में चारों ओर फैल गई, इसका विचार यहाँ नहीं हो सकता। यहाँ तो इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि जो नमिसाधु ने 'काव्यालंकार' की टीका में 'षष्ठो ऽत्र भूरिभेदो देश-विशेषादपभ्रंशः' की व्याख्या करते हुए 'आभीरी' के प्रसंग में लिख दिया है 'आभीरीभाषा अपभ्रंशस्थाकथिता क्वचिन्मागध्यामपि दृश्यते' वही इस बात का प्रमाण है कि एक ही अपभ्रंश के देश-विशेष के अनुसार बहुत से भेद हो गए थे और उन्हीं भेदों में से एक का प्रचार मगध में भी था। नमिसाधु के समय (नवीं शदी) में जो अपभ्रंश मगध में कहीं कहीं दिखाई देती थी वह धीरे धीरे पर्याप्त मात्रा में फैल चुकी थी और प्रतीत होता है कि विद्यापति ने इसी फैलाव के कारण उसको अपनाया। अपभ्रंश के प्रचार का कारण बहुत कुछ राजपूतों का उत्कर्ष था। सिद्धों की बानियों में जो अपभ्रंश के रूप पाए जाते हैं उनसे यह भी प्रत्यक्ष होता है कि सिद्धों के द्वारा भी कुछ इस भाषा का प्रचार हुआ। इसका सारांश यह निकला कि शासन और धर्म दोनों ओर से अपभ्रंश को महत्त्व मिला। फलतः विद्यापति ने भी अवहट्ठ में रचना की। कहते तो यहाँ तक हैं कि 'कीर्त्ति-लता' ही विद्यापति की प्रथम रचना है। इसमें सन्देह नहीं कि स्फुट पदों को छोड़ कर यदि हम विद्यापति के किसी भी ग्रन्थ को लेते हैं तो उसमें कोई ऐसी बात नहीं दिखाई देती जिससे हम उसे 'कीर्त्ति-लता' के पहले की रचना मान लें। यही नहीं 'कीर्त्ति-लता' के उपरान्त जो रचना हमारे सामने आती है वह भी अवहट्ठ की रचना

‘कीर्त्ति-पताका’ ही है। तो क्या इससे यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता कि विद्यापति ने अपनी प्रबन्ध-रचना का आरम्भ अवहट्ठ में ही किया था। इसका एक और भी कारण है। विद्यापति ‘कीर्त्ति-लता’ के आरम्भ में ही लिखते हैं—

तिहुअव्व खेत्तहि काजि तसु कित्ति-वल्लि पसिरेहि
अक्खर खम्भा रम्भञ्जु मञ्चो वन्दि न देहि।

और उसके अन्त में भी लिखा है—

एवं संगरसाहसप्रमथनप्रालब्धलब्धोदयाम् ।
पुष्पाति श्रियमाशशांक्रतरिणी श्रीकीर्त्तिसिंहो नृपः ।
माधुर्यप्रसवस्थली गुरुयशोविस्तारशिक्षास्थली ।
यावद् विश्वमिदं च खेलनकवेर्विद्यापतेभरती ।

इन दोनों अवतरणों से सिद्ध तो यह होता है कि विद्यापति ने श्रीकीर्त्तिसिंह की ‘कीर्त्ति-लता’ को दूर दूर फैलाने तथा अमर बनाने के लिए ही अवहट्ठ में रचा था। ‘कीर्त्ति-पताका’ को भी इसी दृष्टि से तत्कालीन राष्ट्र-भाषा अथवा अवहट्ठ में फहराया था। विद्यापति ने फिर कोई प्रबन्ध-रचना नहीं की। इसके उपरान्त उन्होंने जो ग्रन्थ बनाए सभी संस्कृत में हैं।

संस्कृत के सम्बन्ध में हम पहले ही देख चुके हैं कि विद्यापति के समय में वह बहुतों को नहीं भाती। भाने का जहाँ तक प्रश्न है उन्होंने संस्कृत में भांती हुई कोई रचना की भी नहीं। संस्कृत में की हुई उनकी रचनाएँ हैं—१ भूपरिक्रमा, २ पुरुष-परीक्षा, ३ लिखनावली, ४ शैव-सर्वस्व-सार, ५ प्रमाणभूत-पुराण-संग्रह, ६ गङ्गावाक्यावली, ७ विभागसार, ८ दान वाक्यावली, ९ दुर्गाभक्तितरंगिणी, १० गयापत्तलक तथा ११ वर्षकृत्य। इनमें से कुछ तो कर्म-कांड की दृष्टि से लिखी गई हैं कुछ व्यवहार की दृष्टि से और कुछ उपदेश के विचार से। शुद्ध काव्य की दृष्टि से कोई नहीं। इनमें ‘लिखनावली’ का महत्त्व इसलिये विशेष है कि इसके द्वारा पता चलता है कि उस समय लिखा-पढ़ी और लेन-देन का ढर्रा क्या था। ‘भू-परिक्रमा’ से देश का और ‘पुरुष-परीक्षा’ से काल का भी बहुत कुछ बोध हो जाता है। संस्कृत के इस व्यवहार का कारण यही है कि संस्कृत उस

समय भी धम-भाषा और राज-भाषा समझी जाती थी। उसका प्रयोग अभी राज-काज में होता था। और कर्म-कांडों में तो आज भी होता ही है। फिर विद्यापति उसकी अवहेलना क्यों करते? अब रही 'देसिल बअना' की बात। सो तो सभी जानते हैं कि इस समय देश में चारों ओर देश-भाषा की धूम मची थी और उसी में योग जगाया जाता तथा जी रमाया जाता था। वीर और शृंगार, भक्ति और कर्म, दोनों अपने विस्तार का साधन लोक-वाणों को ही बना रहे थे। विद्यापति ने भी ऐसा ही किया। उन्होंने राज-कीर्त्ति के लिए अवहट्ठ को तो चुना किन्तु हृदय की मुक्त-धारा देशी वाणी में ही बही। विद्यापति के 'राजा शिवसिंह रूप नरायन लखिमा देह प्रतिभाने' को कौन नहीं जानता? किन्तु कितने लोग ऐसे हैं जो 'कीर्त्ति लता' और 'कीर्त्ति-पताका' के नृपति को जानते हैं।

विद्यापति की अवहट्ठ-रचना की जो अवहेलना हुई है उसका कारण यह नहीं है कि उसमें कवित्व नहीं है। प्रत्युत यह है कि हममें अतीत का अनुराग और उत्साह का उत्कर्ष नहीं है। विद्यापति ने कहा है—

गेहे गेहे कलौ काव्य श्रोता तस्य पुरे पुरे।

देशे देशे रसज्ञाता दाता जगति दुलभः।

आप दाता को त्राता समझ लें और फिर देखें कि कोई अब्बचन आपके सामने रह जाती है या नहीं। स्मरण रहे, विद्यापति का यह भी कहना है—

करोतु कवितुः काव्यं भव्यं विद्यापतिः कविः।

क्या यह आश्चर्य की बात नहीं है कि हम आज कवि विद्यापति के भव्य-काव्य को बहुत कुछ भूल चुके हैं? जो हो, विद्यापति की धारणा तो यह है—

बालचन्द विज्जावह भासा, दुहु नहिं लगगह दुज्जन हासा।

वो परमेसर हर-सिर सोहह, इहि निच्चह नायर मन मोहह।

निश्चय ही विद्यापति की रचना नागरों का मन मोह लेती है।

विद्यापति स्वयं समझते थे कि उनमें जितना माधुर्य है उतना ओज नहीं। यही कारण है कि उन्होंने अपनी भारती को 'माधुर्यप्रसवस्थली' कहा है तथापि.

‘कीर्त्ति-लता’ को पढ़ कर कोई यह नहीं कह सकता कि ‘कीर्त्ति-लता’ में ओज है ही नहीं । भला जो व्यक्ति इस बात की घोषणा करता है कि—

पुरिसत्तखेन पुरिसओ नहिं पुरिसवो जम्ममतेन
जलदानेन हु जलओ न हु जलओ पुज्जिओ धूमो ।
तो पुरिसवो जसु मातो सो पुरिसवो जस्स अज्ज नेसत्ति,
इयरो पुरिसाआरो पुच्छविहूना पसू होइ ॥

वही पुरुषार्थ, ओज और उत्साह से रहित रचना कब कर सकता है । अस्तु, उत्साह का यह रूप देखिये—

अज्जु वैरि उद्ध रजौं सत्तु जइ संगर आवइ ।
जइ तसु पण्ण सपण्ण इन्द अप्पन बल लावइ ॥
जइ ता चण्णइ शम्भु अवर हरि वम्म सहित भइ ।
फणिवइ लागु गोहारि चाप जमराए कोप कह ॥
अंसलान जे मारजो तजो हुअजो तामु रुहिर लइ देजो पा ।
अंघमान समअ निज जीव धके जै नहि पिठ्ठ देषाए जा ॥

तो घोंगड़ के बारे में कहते हैं—

अरु कत घोंगड़ देसियय जाइते

गोरु मारि मिसि मिलि केए लाइते ॥

—पृ० ९० ।

अरु घोंगड़ कटकहिं लटक बड़ जे दिसि धाइहि जायि,

तहँ दिसि केरी राए घर तरुणी हट्ट बिकायि ।

इसी प्रकार तुरकों के आचरण के सम्बन्ध में लिखते हैं—

अघे बे भइन्ता सरावा पिबन्ता

कलीमा कहन्ता कलामे जियन्ता

कसीदा कटन्ता मसीदा भइन्ता

कितेवा पढ़न्ता तुरकका अनन्ता ॥

—पृ० ४० ।

और उनके भोजन की दशा तो यह है—

‘जो आनियँ आन कपूर सम, तबहुँ पिआजु पिआजु पै ।

—पृ० ४२ ।

यह तो हुई बात-व्यवहार और रंग-ढंग की बात । इसी प्रकार की अनेक बातें आप को ‘कीर्ति-लता’ में देखने को मिलेंगी । प्रसंगवश एक मद-मत्त हाथी का भी रूप देख लीजिए—

अणवरत हाथि मय-मत्त जायि

भागन्ते गाछ चापन्ते काछ

तोरन्ते बोल मारन्ते धोल

संगाम येध भूमिहृ मेघ

अन्धार कूट दिगविजय छूट

ससरीर गव्व देखन्ते भव्व

चालन्ते काण पव्वअ समान

—पृ० ८२ ।

अधिक अवतरण देने की आवश्यकता नहीं। टॉकने की बात यहाँ यह है कि 'कीर्त्ति-लता' की अवदृष्ट संस्कृत के आधार पर ही खड़ी होती और उसी की शक्ति से समर्थ बनती है। साथ ही 'देसिल बअना' को भी साथ लिये चलती है। एक बात और, जहाँ 'पृथ्वीराज रासो' का प्रसंग कवि और उसकी स्त्री को लेकर चलता है वहीं 'कीर्त्ति-लता' का प्रसंग भृंग और भृंगी को लेकर। निश्चय ही 'कीर्त्ति-लता' का अध्ययन रासो अथवा वीर-गाथाओं के साथ करना चाहिये और 'कीर्त्ति-लता' तथा 'कीर्त्ति-पताका' को उन्हीं के वर्ग में रखना भी चाहिये।

विद्यापति की एक और भी घोषणा है। उनका कहना है—

महुअर बुझर कुसुम-रस कव्व-कलाव छइल

सज्जन पर-उअआर मन दुज्जन नाम मइल।

—पृ० ४।

सज्जन और दुर्जन में जो भेद किया गया है उससे यहाँ कोई प्रयोजन नहीं। यहाँ तो विचारणीय है 'कव्व-कलाव छइल' कवि कहता है किन्तु कवि-कला को जानता कोई छबीला छैला ही है। विद्यापति ने अन्यत्र भी कहा है—

'भन विद्यापति सुकवी भान, कवि के कवि कहँ कवि पहचान।

—पृ० २४९।

पहले तो विद्यापति ने सहृदय विदग्ध को ही लिया था। यहाँ उन्होंने काव्य-रस जानने के लिए कवि होना भी उचित ठहरा दिया है। समीक्षा के क्षेत्र में यही विद्यापति का पक्ष है। काव्य-कला और काव्य-रस को सचमुच वही समझ सकता है जिसके हृदय में कवि की सच्ची अनुभूति हो। पदावली में जो बारबार यह कहा गया है कि—

'सिवसिन्ध राजा यहू रस जाने, मधुमति देह सुकन्ता'

पद्य— 'वृक्ष सिवसिन्ध ई रस रसमय

सो रम देवि समाज।'

तथा— 'अभिनव नागर बुझए रसवन्त

मति महेसर रेणुका-देवि कन्त।'

उसका रहस्य भी यही है । इसी को लक्ष्य में रख कर महात्मा तुलसीदास ने भी कहा था—

उपजहि अनत अनत छत्रि लहही ।

विद्यापति की कविता मधुर-रस की कविता है । वह माधुर्य की वाणी है और है यौवन की रंग-स्थली । परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि वह देश-काल से परे और अलौकिक है । उसमें भी इतिहास है और है उसमें भी व्यवहार । यदि उस समय के क्रम का रूप देखना हो तो—

‘ब्रह्म कौसल तुअ राधे, किनल कन्हाई लोचन आधे’ ॥

—१०४ ।

को देखें । और यदि व्यवहार में जा कर वादी और प्रतिवादी का रंग देखना हो तो—

दखिन पवन वह दस दिस रोल,
से जन वादी-भापा बोल ॥

—१८० ।

को देखें । और दरबारी विद्यापति के कवित्व का रस लें ।

विद्यापति जिस सरलता से किसी बात को बता जाते हैं और सहज में ही जितनी दूर तक दिखा जाते हैं उतना ठस रूप में अन्यत्र दुर्लभ है । उनकी नायिका कहती है—

‘तेल-बिन्दु जैसे पानि पसारिय ऐसन मोर अनुराग ।

सिकता जल जैसे छनहि सूखए तैसन मोर सुहाग ॥ २०२ ॥

पानी पर तेल का फैलना और बाद में पानी का चट सूख जाना किसने नहीं देखा है किन्तु अनुराग को स्नेह और सुहाग को पानी के रूप में इस प्रकार पहिचाना और साथ ही दर्साया भी किसने है ?

श्याम से चिढ़ कर श्यामरंग से वृणां तो बहुतों को हुई है, किन्तु विद्यापति की नायिका यहाँ भी कुछ अपना अलग ही रंग जमाती है । श्यामता को दूर करने के लिए उसने क्या क्या नहीं किया यहाँ तक कि—

एक तील छल चार चिबुक पर

निन्य मधुप - सुत सामा ।

त्रिन अग्र करि मलयज रंजन

ताहि छपाउल रामा ॥

किन्तु इतने से ही श्यामता से मुक्ति कैसे हो सकती है ? उधर काले भ्रमर भी तो पीछे पड़े हैं । निदान विद्यापति कहते हैं—

मधुकर उर धनि चम्पक-तरु-तल,

लोचन-जल भरि पूर ।

सामर चिकुर हेरि मुकुर पटकल,

टूटि भए गेल सत पूर ।

इस प्रचण्ड कोप का अन्त भी देख लीजिए । कहते हैं—

मेरु सम मान सुमेरु कोप सम

देखि भेल रेनु समान ।

विद्यापति कह राय मनावहि

आपु सिधारय काह ॥ १४५ ॥

वसन्त का वर्णन किस कवि ने नहीं किया । किन्तु विद्यापति ने उसके जन्म का जो सांगरूप दिया है वह अन्यत्र कहाँ है ? कवि देव का—

‘मदन महीप जू को बालक वसन्त ताहि,

प्रातहि जगावत गुलाब चटकारी दै ।’

तो बहुत प्रसिद्ध है, किन्तु वह उतने व्यापक रूप में हमारे सामने नहीं आता जितना कि विद्यापति का वसन्त-जन्मोत्सव । देखिये, ऋतुराज का बड़ी वेदना के साथ जन्म हो गया है और चारों ओर मंगल मनाया जा रहा है—

नाचए जुवतिजना हरखित मन

जनमल बाळ मघाई हे ।

मधुर मदारस मंगल गावए

मानिनि मान उवाई हे ॥

बह मलयानिल ओत उचित हे
 नव घन भओ उजियारा ।
 माघवि फूल मेल मुकता तुल
 ते देल बन्दनवारा ॥
 पीअरि पौबरि महुअरि गावए
 काहरकार धतूरा ।
 नागेसर-कलि संख धूनि पूर
 तकर ताल समतूरा ॥
 मधु लए मधुकर बालक दएइलु
 कमल-पंखरी-लाई ।
 पओनार तोरि सूत बाँधल कटि
 केसर कएलि बघनाई ॥
 नव नव पल्लव सेज ओठाओल
 सिर देल कदम्बक माला ।
 बैसलि भमरी हरउद गावए
 चक्का चन्द निहारा ॥
 कनअ केसुअ सुति-पत्र लिखिए हलु
 रासि नछत कए लोल ।
 कोकिल गनित-गुनित भल जानए
 रितु वसंत नाम थोल ॥

विद्यापति ने वसन्त का वर्णन भाँति भाँति से किया है और वियोग की दशा में अन्य ऋतुओं की भी यत्र तत्र चर्चा की है। किन्तु उस मात्रा में नहीं। शरद् का वर्णन अपने दंग का अनूठा है। एक एक अंग की दशा का उल्लेख इस दंग से किया गया है कि प्रायः सभी प्रसिद्ध उपमान प्रतीक के रूप में सामने आ जाते हैं। नायिका ने एक एक करके सभी अंगों को प्रकृति के किसी न किसी पदार्थ को सौंप दिया है। यदि कुछ रह गया है तो

केवल उसका शरीर, सो भी बस स्नेह-वश । बारहमासा के रूप में जो ऋतुओं का उल्लेख हुआ है वह उतना सजीव नहीं जितना जायसी का । प्रकृति को अपने मूल-रूप में अंकित करना विद्यापति को इष्ट नहीं । वह तो उनकी दृष्टि में उद्दीपन-मात्र है सो भी माधुर्य के लिए ही । उनकी नायिका का प्रकृति पर क्या प्रभाव पड़ता है इसको भी देख लें । कहते हैं—

जहाँ-जहाँ पग-जुग धरई । तहिं-तहिं सरोरुह झरई ॥
जहाँ-जहाँ झलकत अंग । तहिं-तहिं बिजुरि तरंग ॥
कि हेरल अपरुष गोरि । पड़ठल हिय मधि मोरि ॥
जहाँ-जहाँ नयन विकास । तहिं-तहिं कमल प्रकाश ॥ ३५ ॥

आदि वर्णनों को देखते हुए जायसी का वह रूप सामने आ जाता है जो साहित्य के क्षेत्र में सौंदर्य की अनुभूति के साथ ही प्रतिविम्बवाद का परिचायक भी माना जाता है । जायसी कहते हैं—

नयन जो देखा कमल भा, निर्मल नीर सरीर ।
हंसत जो देखा हंस भा, दसन-जोति नग हीर ।

विद्यापति की इस भावना के साथ कहीं कुछ आजकल के रहस्यवाद अथवा छायावाद का मेल खाता है अथवा नहीं, इसका भी थोड़ा विचार हो जाना चाहिए । नोक-झोंक शीर्षक से जो कविताएँ संगृहीत हैं उनमें आप इसकी पर्याप्त झलक पायेंगे और थोड़े से हेर-फेर के साथ उसे आधुनिक रूप में भी ढाल लेंगे । विद्यापति का एक गीत है—

नाच ढोलाव अहीरे
जिवइत न पाओव तीरे
खर नीरे लो ॥
खेबा न लेअइ मोले
हंसि हंसि की दहु बोले
जिव ढोले लो ॥

किए बिके ऐलिहु आये
घेदलिहु मोहि बर सापे
मोरे पापे लो ॥

करतिहुँ पर-उपहासे
परलिन्दु तन्दि बिधि-काँते
नहि आसे लो ॥

न घृस्तसि अबुस्त गोभारी
भजि रहु देब मुरारी
नहि गारी लो ॥

कवि विद्यापति भाने
नृप सिवसिन्ध रस जाने
नव कान्हे लो ॥ ६१ ॥

विद्यापति ने इसमें अहीर और 'गोआरी' का प्रयोग कर इसे राधा-माधवपरक बना दिया है, अन्यथा इसका भाव वही है जो आजकल की 'पार'-पन्थी अथवा छायावादी कविता में प्रकट दिखाई देता है। इसके अतिरिक्त विद्यापति में उस दंग की रचना का भी आभास मिल जाता है जिसको आजकल प्रगतिवादी अथवा प्रकृतिपन्थी कविता कहते हैं। क्रान्ति का रूप देखना हो तो विद्यापति की यह कविता पढ़ें—

हम नहि आज रहब यहि आँगन
जो बूढ़ होएत जमाई, गे माई ।

एक त बहरि मेला बीच बिघाता
दोसरे धिया कर चाप ।

तेसरे बहरि मेल नारद बाभन
जै बूढ़ आनल जमाई, गे माई ॥

पहिलुक बाजन डामरु तोरब
दोसरे तोरब रूँडमाला ।

वरद हौंकि वरिआत बेळाइव
 धिआले जाएव पराई, गे माई ॥
 घोती लोटा पतरा पोथी
 एहो सभ लेवन्हि छिनाई ।
 जौं किछु बजता नारद बाभन
 दादी घए बिसिआएव, गे माई ॥
 भन विद्यापति सुनु हे मनाहन
 हढ़ करु अपन गेआन ।
 सुभ सुभ कए सिरी गौरी बिआहू
 गौरी हर एक समान, गे माई ॥२३५॥

जैसे तैसे शिव का अवनमेल विवाह हो गया, फलतः उसका परिणाम भी यह हुआ कि उनसे बार बार आग्रह के साथ कहा गया—

बेरि बेरि अरे सिव मों तोय बोलौं
 फिरसि करिअ मन माय ।
 बिन संक रहइ भीख मोंगिए पए
 गुन गौरव दुर जाय ॥
 निरधन जन बोळि सब उपहासए
 नहिं आदर अनुकम्पा ।
 तोहैं सिव आक धतुर फुल पाओल
 हरि पाओल फुल चम्पा ॥
 लटैंग फाटि हर हर जे बनाबिअ
 त्रिमुल तोषिय करु फार ।
 अमदा धुरन्वर हर लए जोतिअ
 पाटए मुरसरि धार ॥
 मन विद्यापति सुनहु महेसर
 इ लागि कएलि तुअ सेवा ।

एतए जे घर से घर होअल

ओतए जाएव जनि देवा ॥२३४॥

पारिवारिक झंझट और साहित्यिक विनोद के लिए औठरदानी शिव के अतिरिक्त और दो ही कौन सकता था ? अतः इसे यही छोड़-इसी के साथ इतना और भी जान लें कि विद्यापति ने बाल-विवाह का उपहास भी किया है किन्तु अपने ढंग पर ही लिखते हैं—

पिया मोर बालक हम तरनी ।

कोन तप चुकलौंइ मेलौंइ जननी ॥

पहरि लेल सखि एक दछिनक चीर ।

पिया के देखैत मोर दगध सरीर ॥

पिया लेडी गोद कै चललि बजार ।

इटियाक लोग पूछे—के लागु तोहार ॥

नहि मोर देवर कि नहि छोट भाइ ।

पुरुष लिखल छल बालमु हमार ॥

बाटरे बढोहिया कि तुहु मोरा भाइ ।

हमरो समाद नैहर लेने जाऊ ॥

कहिहुन बवा के किनए घेनु गाई ।

दुधवा पियाइकें पोसता जमाई ॥

नहि मोर टका अछि नहि घेनु गाई ।

कौनह विधि सैं पोसब जमाई ॥

भनइ विद्यापति सुनु ब्रजनारी ।

धीरज घरह त मिलत मुरारी ॥

यदि इसमें से—

‘भनइ विद्यापति सुनु ब्रजनारी ।

धीरज घरह त मिलत मुरारी ।’

को निकाल दें तो यह आजकल के रँग में अक्षरशः ढल जाती है । किन्तु यही दो

पंक्तियाँ तो ऐसी हैं जो विद्यापति की परिस्थिति तथा विद्यापति की भावना को खोलती हैं। 'ब्रजनारी' और कोई नहीं प्रौढा राधिका हैं और 'बालक पिया' भी और कोई नहीं बाल-कृष्ण हैं। बाल कृष्ण ने किस प्रकार वन में प्रौढ़ रूप धर कर राधा के साथ विहार किया इसे ब्रह्म-वैवर्त पुराण में देखिये, और इसकी कुछ झलक सूर-सागर में भी पा लीजिए तो अच्छा ही।

विविध रूपों में जो विद्यापति को देखने तथा दिखाने का श्रम किया गया है उसका कारण यह है कि हम चताना यह चाहते हैं कि विद्यापति में कोरा काम ही नहीं अपितु और भी कुछ है। और ऐसा और कुछ है जिसकी अवहेलना कर हम विद्यापति के साथ न्याय नहीं कर सकते। सच तो यह है कि विद्यापति ने अपने विषय में अपने आप ही इतना कुछ कह दिया है कि यदि हम उसी का सहारा ले उनके काव्य-क्षेत्र में उतरें और उसके विविध रसों को लें तो हम रसिक ही नहीं कुछ और भी रम्य और व्यापक रूप में अपने को पा सकते हैं। और सचमुच कह सकते हैं 'रसो वै सः'। स्मरण रहे, विद्यापति ने काम और प्रेम को कभी भी एक नहीं कहा है। उनके प्रेम की परिभाषा यह है—

आज्ञा यत्र न लङ्घ्यते न विनये वैषम्यमारोप्यते ।

सद्भावः प्रथमोत्थितो न हृदये वाच्यास्पदं नीयते ॥

अन्योन्यं सुखदुःखयोः समतया यद्भुज्यते वैभवम् ।

तत्प्रेम प्रिययोर्मुदे तदितरत्कन्दर्पकाराग्रहम् ॥

—पुरुष परीक्षा, दक्षिणकथा ४ ।

और विद्यापति ने अपनी पदावली में इसी को प्रकट कर दिखाया है। उपनिषदों में जो 'उपस्थमेवानन्दस्य एकाग्रम' कहा गया है उसी को चरितार्थ कर दिखाना विद्यापति का काम है। अद्भुत और अपूर्व के दर्शन अथवा श्रवण से उसमें जो रति उत्पन्न हो जाती है वही तो काम, और फिर वियोग की आग में तप कर अपने निखरे हुए रूप में भक्ति किं वा प्रेम का रूप धारण कर लेती है। काम-कला और भक्ति-रसायन में वस्तुतः कोई ऐसा भेद नहीं कि एक दूसरे के उत्कर्ष में बाधक ही हो। इसी से तो जयदेव का कितना सटीक कहना है—

‘यद् गन्धर्वकलासु कौशलमनुष्यान् च यद्वैष्णवं,
यच्छृंगारविवेकतत्त्वरचनाकाव्येषु लीलायितम् ।
तत्सर्वं जयदेवपरिहृतकवेः कृष्णैकतानात्मनः,
सानन्दं परिशोधयन्तु सुधियः श्रीगीतगोविन्दतः ॥’

यही नहीं तो ऐसा ही कुछ विद्यापति के विषय में भी कहा जा सकता है, इसमें सन्देह नहीं । ‘अभिनव जयदेव’ वे हैं ही, फिर सन्देह क्यों ?

विद्यापति की जीवन के विषय में विशेष रूप से इतना ही कहना है कि उनका जीवनकाल जो कम से कम १३० वर्ष ठहराया गया है वह मान्य नहीं हो सकता । कारण कि जिस ‘नसरत शाह’ के आधार पर श्री उमेश मिश्र जी अपनी स्थापना लक्ष्मी करते हैं उसका ठीक ठाक पता उनको नहीं है । उस समय दिल्ली-स्वर मुगल थे लोदी नहीं । ‘नसरत शाह’ का सम्बन्ध दिल्ली से जोड़ना ठीक नहीं । वह या तो जौनपुर का हो सकता है या बंगाल का । सो यहाँ भी ध्यान रखना है कि जौनपुर के शाहों में कोई ‘नसरत शाह’ इस समय हुआ ही नहीं । रही बंगाल की बात । सो श्री विमनबिहारी मजूमदार जी ने इसे बंगाल के हुसैन शाह का पुत्र नसरत शाह (१५१८-३१) या नासिरुद्दीन महमूद (१४२२-१४५४) का वाचक माना है । ध्यान देने की बात है कि एक ओर जहाँ ‘सुमुखि समाद समादरे समदल नसिरा शाह सुरताने’ में ‘सुरताने’ है दूसरी ओर वहीं ‘नसिरा भूपति सोरमदेहपति वंसनरायन भाने’ में ‘भूपति’ भी । किन्तु यह ‘नसिरा’ मिश्र जी का ‘नसरत साह’ ही है, इसे कौन कहे ? ‘कविशेखर मन अपरुवरूप देखि राए ‘नसरत साह’ भजलि कमलमुखि’ में ‘राय’ ‘भूपति’ का पर्याय है अथवा ‘साह’ का विशेषण यह भी विचारणीय है । ‘वंसनराएन’ १५११ में शासन कर रहे थे, अतः उनके साथ होने के कारण ‘नसरत शाह’ बंगाल के हुसैनशाह का पुत्र ही प्रतीत होता है जो उसके शासन में स्यात् ‘राय’ और ‘भूपति’ प्रसिद्ध था और फिर उसके निघन पर ‘सुरतान’ हुआ । इस प्रकार विद्यापति की निघन तिथि १५१८ के पहले तो कही नहीं जा सकती । परन्तु कहना तो यहाँ यह कि क्या विद्यापति के नाम पर जितने पद संग्रहित हैं सभी सचमुच विद्यापति ही

के हैं। हमारी धारणा तो यह है कि 'कबीर', 'सूर' और 'तुलसीदास' की भाँति ही 'विद्यापति' का नाम 'प्रतीक' सा हो गया है, पदों के आधार पर उनकी तिथि स्थिर करना तभी साधु होगा जब उनकी, खरी परीक्षा हो ले। श्री विद्यापति किस किस छाप से रचना करते थे यह भी निश्चित नहीं। श्री मजूमदार ने विद्यापति के पदों में 'भणित' पर जो विचार ज० त्रि० ओ० रि० सो० भाग २८ खंड ४ पृ० ४०६-४३ तक प्रस्तुत किया है वह द्रष्टव्य है। उससे इतना तो प्रकट हो जाता है कि पदों के आधार पर तिथि का निर्णय करना ठीक नहीं। अतः विद्यापति की जीवनी पर विचार करते समय उनके प्रबन्ध काव्यों तथा संस्कृत ग्रन्थों से ही विशेष सहायता लेनी चाहिये। सो, सौभाग्य से श्री मिश्र जी ने इतना लिख भी दिया है कि सन् १४५० ई० के लगभग 'दुर्गाभक्ति-तरंगिणी' बनी होगी। जो हो, सन् १४४० में धीरसिंह जीवित थे और उनके निधन पर ही उनके अनुज भैरवसिंह सिंहासनारूढ़ हुये जिससे कहा जा सकता है कि विद्यापति सन् १४४० के उपरान्त भी जीवित रहे और 'नृपवर' भैरवसिंह की आज्ञा से 'दुर्गाभक्ति-तरंगिणी' की रचना कर परधाम को गये। विद्यापति की यही अन्तिम संस्कृत रचना है। यदि इसके उपरान्त भी कम से कम १५०० ई० तक विद्यापति और जीवित थे तो उन्होंने संस्कृत में कोई अन्य और रचना क्यों नहीं की, कुछ इसका भी तो विचार होना चाहिये। अस्तु, हमारा कहना है कि जब तक कोई दूसरा हृद प्रमाण नहीं मिलता तब तक उनका जीवनकाल इससे और आगे भी बढ़ाया नहीं जा सकता। विद्यापति की 'भूपरिक्रमा' की रचना देवसिंह की आज्ञा से हुई थी जिनका निधन सन् १४११ में हुआ था। अतः इसका रचनाकाल इसके कुछ पहले माना जा सकता है। निम्नच्य विद्यापति इसी काल (१४००-१४५०) के कवि हैं। उनकी कविता का काल बढ़-घट सकता है। पर ऐसा मानने में कोई हानि नहीं।

३-कबीर

सच सच कहा जाय तो कबीर जनता के हृदय में व्यक्ति के रूप में नहीं प्रतीक के रूप में प्रतिष्ठित हैं और यही कारण है कि आज भी कबीर के नाम पर कोई न कोई तुकबन्दी हो ही जाती है। यहाँ तक कि ठेठ में यह बात ही प्रसिद्ध हो गई है कि 'थोर बनावैं कबीरदास ढेर बनावैं कविता'। 'कविता' का प्रयोग कवि के अर्थ में स्वयं कबीर ने भी किया है और अन्य कवियों ने भी, अतएव इस पर आश्चर्य की कोई बात नहीं। अस्तु, इस कहावत का अर्थ यह हुआ कि कबीर की छाप से जो कुछ हमारे सामने आता है उसमें से अधिकांश कबीरदास की कृति नहीं। किसी न किसी 'कविता' की रचना है। व्यवहार और प्रतिदिन के कामकाज के लिये तो कवि की कविता की भाँति 'कविता' की कविताई का भी महत्व है और उससे अपने लक्ष्य में किसी प्रकार की बाधा भी उत्पन्न नहीं होती। किसी भी बेटुकी बात को व्यक्त करने के लिए कबीर का नाम पर्याप्त है। किन्तु तो भी यह तो हो नहीं सकता कि हम कबीर की बेटुकी बातों तक ही उनकी कृति को सीमित समझें और उस कबीर की ही झाँकी लें जो कमल-पुष्प से प्रकट हुआ और हंसों को उबारने का परवाना दे सत्य-पुरुष के रूप में सत्य-लोक में जा विराजा। आज से कुछ दिनों पहले जब कबीर की वाणी में कबीर के स्वरूप को पहिचानने का प्रयास किया जाता था तब लोग बौखला उठते थे और जो बौखलाता नहीं वह भी मुँह तो बना ही लेता था। किन्तु शोध की कृपा अथवा बुद्धि के प्रकोप से आज वह स्थिति नहीं रही। आज सभी को कबीरदास के जीवन की चिन्ता हो रही है और इधर-उधर की पुरानी पोथियों से उनका जीवन-वृत्त भी प्रस्तुत किया जा रहा है। अतएव संक्षेप में यहाँ भी कुछ कबीर के जीवन-वृत्त पर विचार किया जाता है। कबीर के सम्बन्ध में यह तो कोई भी व्यक्ति आँख मूँद कर कह सकता है कि कबीर जुलाहा थे और कर्म से जुलाहा थे। रही जन्म की बात, सो

उसकी कुछ न पूछिये । उनके काव्य से कहीं अधिक उनका जन्म ही पहेली बन गया है । विषवा ब्राह्मणी की संतान से लेकर दिव्य-पुरुष के अवतार तक उसकी दौड़ लगी है । किन्तु घीरे घीरे विद्वानों की मंडली में यह भी माना जाने लगा है कि कबीर जन्म से भी जुलाहा थे । किन्तु विवाद की इति यहीं नहीं हो जाती । प्रश्न उठता है—किस कुल के जुलाहा थे । कहना न होगा कि जिस संस्कार की प्रेरणा से कभी कबीर विषवा-ब्राह्मणी की सन्तान माने जाते थे उसी संस्कार की पुकार से आज जुगी-जुलाहा कुल की सन्तान मानने का आप्रह हो रहा है । जुगी कुल की ओर संकेत करने का कार्य किया स्वर्गीय डाक्टर पीताम्बरदत्त जी बड़-श्वाल ने, और उसका डट कर प्रातिपादन किया श्री हजारीप्रसाद द्विवेदी ने । डाक्टर रामकुमार वर्मा भी अपने 'संत-कबीर' में इसी को ठीक समझते हैं । इस प्रकार कहा जा सकता है कि बहुमत अब इसी पक्ष में है । तो भी हमारा कहना है कि यह अनुमान है प्रमाण नहीं । कबीर के जन्म के सम्बन्ध में जिस ओर से विशेष जानकारी प्राप्त हुई है उसका श्रेय भी स्वर्गीय डाक्टर बड़श्वाल जी को दिया जा सकता है । उन्होंने हा सबसे पहले रैदास के उस कथन की ओर संकेत किया जिसमें कबीर के कुल की चर्चा है । उसके विषय में कुछ और कहने के पहले उस पद को ही देख लेना चाहिये ।

हरि जपत तेऊ जनां पदम कबलास

पति तास समतुलि नहीं आन कोऊ ।

एक ही एक अनेक होइ विसयरिओ

आन रे आन भरपूरि सोऊ ॥ रहाउ ॥

जा के भागवतु लेखीये अवरु नहीं

पेखीये तास की जाति आछोप छीपा ॥

बिआस महि लेखीये सनक महि

पेखीये नाम की नामना सपत दीपा ॥ १ ॥

सा के इंदि बकरीदि कुल गऊ रे बधु

करदि मानीअहि सेख सहीद पीरा ॥

जाँ कै चाप वैसी करी पूत ऐसी सरी

तिहू रे लोक परसिध कबीरा ॥ २ ॥

जा के कुटुंब के ढेढ सभ ढोर ढोवंत

फिरहि अजहु बनारसी आस पासा ॥

आचार सहित विप्र करहि डंडउति

तिन तनै रविदास दासान दासा ॥ ३ ॥ २ ॥

—श्रीगुरुग्रन्थसाहिब, रागु मंलार अंत ।

इस पद में रविदास ने कबीर के सम्बन्ध में जो कुछ कहा है वह शोध की आँख खोलने को पर्याप्त है तो भी हम देखते यह हैं कि लोग इस पर उतना ध्यान नहीं देते जितना वस्तुतः इस पर देना चाहिए । रविदास कहते हैं—

‘जा कै ईदि बकरीदि कुल गऊ रे बहु

करहि मानीअहि सेख सहीद पीरा ॥’

आश्चर्य की बात है कि लोग इससे यह निष्कर्ष तो निकालते हैं कि कबीर मुसलमान-कुल में जनमे थे, पर यह नहीं मानते कि वह कुल कट्टर मुसलमान भी था । पता नहीं ‘गोवध करहि’ की गुत्थी को वे किस प्रकार सुलझाते और शेख, शहीद तथा पीर को कहाँ ले जाकर दफनाते हैं । हमारी तो पक्की धारणा है कि कबीर इसी कट्टर जुलाहा कुल में उत्पन्न हुए थे, कुछ किसी नव-मुसलिम जुगी-जुलाहा कुल में नहीं । ‘जिन्द कबीर की संक्षिप्त चर्चा’ शीर्षक लेख में हम इस पर अन्यत्र विचार कर चुके हैं और वह हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन, प्रयाग से ‘विचार-विमर्श’ के अंश में प्रकाशित भी हो चुका है । उसमें यह दिखाने की भरपूर चेष्टा की गई है कि कबीर वस्तुतः किस कुल के जीव थे, अतः इस प्रसंग में यहाँ कुछ और कहने से कोई लाभ नहीं ।

जन्म की भाँति हा कबीर का जन्म-स्थान भी संशय में पड़ गया है । बनारस के पास लहरतारा की जो प्रसिद्धि थी वह तो कमल के फूँड और नीमा-नीरु के पोषक होने के कारण । इसके अतिरिक्त भी दो स्थानों को कबीर की जन्म-भूमि होने का

सौभाग्य कहीं न कहीं मिल ही गया है। उनमें से एक तो आज्मगढ़ का बिलहरा गाँव है और दूसरा बस्ती का मगहर कसबा। 'बनारस गज़ेटियर' में बिलहरा गाँव का उल्लेख किया गया था और इस जन ने उक्त लेख में इसी को ठीक ठहराने का यत्न भी किया है। परन्तु यह तो होने न होने की बात ठहरी। बिलहर पोखर ने लहरतारा का रूप धारण किया अथवा नहीं इसे निभ्रान्त रूप से ठीक ठीक कौन कह सकता है? अतएव लीजिये अब उस मगहर को जिसका निर्देश 'पुरातत्व-पड़ताल-विवरण' (Reports of Archeological survey, pt. p.) में किया गया है और फिर कुछ जाँच-पड़ताल के कारण उसको अमान्य ठहरा दिया गया है। इस मगहर का फिर नाम आया कबीर-ग्रन्थावली की भूमिका में। धीरे धीरे यह भी विद्वानों में मान्य होता गया। इसका भी दृढ़ आधार मिला श्री गुरुग्रन्थसाहिब में संगृहीत कबीर की वाणी में ही। कबीर का एक पद है—

‘तू मेरो मेरूपरबतु सुआमी

ओट गही मैं तेरी ॥

ना तुम डोलहु ना हम गिरते

रखि लीनी हरि मेरी ॥ १ ॥

अब तब जब कब तुही तुही ॥

हम तुम परसाद सुखी सदही ॥ १ ॥ रहाउ ॥

तोरे भरोसे मगहर बसिओ

मेरे तन की तपति बुझाई ॥

पहिले दरसन मगहर पाइओ

कुनि कासी बसे आई ॥ २ ॥

जैसा मगहर तैसी कासी

हम एकै करि जानी ॥

हम निरघन त्रिउ दहु धनु पाइआ

मरते फूटि गुमानी ॥ ३ ॥

करै गुमानु चुभहि तिसु सखा

को काढन कउ नाही ॥

अजै सु चोभ कउ विलल बिलाते

नरके घोर पछाही ॥ ४ ॥

कवनु नरकु किआ सुरगु विचारा

संतन दोऊ रादे ॥

हम काहू की काणि न कढते

अपने गुर परसादे ॥ ५ ॥

अब तउ जाह चढ़े सिंघासनि

मिले है सारिंगपानी ॥

राम कबीरा एक भए है

कोह न सके पछानी ॥ ६ ॥ ३ ॥

—राग रामकली ।

इस पद में जो—

‘पहले दरसन मगहर पाहओ पुनि कासी बसे आई ।’

की बात कही गई है उसका अर्थ लगाया गया है मगहर में जनमने और काशी में आ बसने का । हो सकता है, परन्तु कब ? तभी न जब दर्शन पाने का अर्थ कहीं जन्मना भी होता हो । जहाँ तक संत-साहित्य की खोज हुई है और जहाँ तक देखने में आया है कहीं भी ‘दर्शन पाना’ का अर्थ ‘जन्म ग्रहण करना’ नहीं मिलता । न तो किसी वाङ्मय में और न किसी बोलचाल में ही । तो फिर यही इसका अर्थ ‘जनमना’ क्यों ग्रहण किया जाय ? हमारी दृष्टि में तो इसका संकेत कुछ और ही है । ‘दर्शन पाना’ का सामान्य अर्थ होता है ‘साक्षात्कार करना’, फलतः कबीर भी यहाँ अपने जन्म की कथा नहीं कह रहे हैं प्रत्युत कह रहे हैं अपने साक्षात्कार अथवा दिव्य-दर्शन की बात । सच तो यह है कि जिन बातों के कारण कबीर को लोग जुगी-कुल का जुलाहा मानते हैं उन बातों की पूँजी कबीर को यहीं मिली । मगहर के आस-पास

के पुराने डीह आज भी पुकार कर कहते हैं कि यह कभी महत्व का स्थान था और बुद्ध भगवान् ने यहीं विराग का चोला धारण किया था । कहते हैं कि कपिलवस्तु के विनष्ट हो जाने पर यही स्थान बौद्धों का विशिष्ट आश्रम बना, और यही श्रीनेत ठाकुरों के आधिपत्य के पहले थारुओं का भी अड्डा था । तो क्या बौद्ध सम्प्रदाय से निकले हुए सिद्धों और नाथों की इष्ट-भूमि यह नहीं हो सकती जहाँ सहजी कबीर को 'शून्य महल' में परम पुरुष का साक्षात्कार हुआ और यही उनकी वाणी से 'पहले दरसन मगहर पाइओ' में फूट निकला ? जो हो हमारी धारणा तो यही है कि मगहर से कबीर के जन्म का कोई सम्बन्ध नहीं और यदि है भी तो किसी द्वि-जन्म का ही ।

कबीर को मगहर की सिद्ध-भूमि को छोड़ कर काशी में क्यों आना पड़ा, यह तो शोध की बात ठहरी । कबीर का स्वतः कहना तो यह है—

जैसा मगहर तैसी काशी हम एकै करि जानी ।

इस 'एकै करि जानी' से यह तो सिद्ध नहीं होता कि 'एकै करि मानी' भी । काशी जैसी सिद्ध-विद्यापीठ को विद्या की दृष्टि से तो महत्व देना ही होगा—मुक्ति की दृष्टि से भले ही कबीर के लिये मगहर और काशी एक ही हो ।

कबीर चाहे चहाँ कहीं, जिस किसी कुल में जनमें हों और चाहे जहाँ कहीं जिस भूमि में गढ़े वा जले हों, किन्तु सदा वे माने गए हैं काशी के ही । कबीर और 'काशी का जुलाहा' पर्याय सा हो गया है । कबीर ने कहा भी है—

सगल जनमु सिव-पुरी गँवाइआ,

मरती बार मगहरि उठि आइआ ।

बहुनु बरस तप कीआ कासी

मरनु भइआ मगहर की वासी ॥

—राग गउड़ी ।

काशी में जन्म विधाने और मरती समय मगहर में उठ आने का कारण क्या था ? क्या कबीर अपनी इच्छा ने सिव-पुरी को छोड़ मगहर में जा पड़े थे ? अथवा

यह कर दिखाने के लिये जा पहुँचे थे कि मगहर में जो मरता है उसकी भी गति हो जाती है। कहने की बात नहीं कि कहने को चाहे संत-मंडली में जो कुछ कहा जाय परन्तु प्रमाण उसके पक्ष में एक भी नहीं है। वाराणसी क्षेत्र का प्रवाद अथवा वहाँ की जन-श्रुति कहती है कि कबीर को जब इस बात का पता लगा कि उनका निधन मगहर में होगा तब हाथ-पाँव कटा कर बनारस में जम रहे, परन्तु काल बली से कब किसी की चली ? काल अपना घोड़ा लेकर इनके सामने चढ़ने लगा और उसके मुँह की ओर पीठ कर उस पर बैठने लगा। भला कबीर से यह मूर्खता कब देखी जा सकती थी ? परिणाम यह हुआ कि जब कबीर घोड़े पर चढ़ने का ढंग सिखाने के लिये उसकी सहायता से घोड़े पर बैठ गए तब काल ने उन्हें उड़ा कर मगहर में जा पटका और वह वहीं के हो रहे। स्वयं कबीर को काशी छोड़ने का दुःख है। कहते हैं—

जिउ जल छोड़ि बाहरि भइओ मोना ॥

पूरव जनम हउ तप का हीना ॥ १ ॥

अब कहु राम कवन गति मोरी ॥

तजिले बनारस मति भई थोरी ॥ रहाउ ॥

सगल जनमु सिव पुरी गवाइआ ॥

मरती बार मगहर उठि आइआ ॥ २ ॥

बहुत बरस तपु कीआ कासी ॥

मरनु भइआ मगहर की वासी ॥ ३ ॥

कासी मगहर सम बीचारी ॥

ओछी भगति कैसे उतरसि पारी ॥ ४ ॥

कहु गुर गजि सिव सभु को जानै ॥

मुआ कबीरु रमत खौरामै ॥ ५ ॥

—गउबी।

प्रस्तुत पद से इतना तो प्रकट ही है कि कबीर बनारस का छोड़ना 'मति भई थोरी' का परिणाम समझते हैं, और परिणाम-स्वरूप तपते भी ऐसा हैं मानों

मीन जल से बाहर हो गया हो। तो भी इतना तो कहा ही जा सकता है कि इसमें जो 'कासी मगहर सम बीचारी' का प्रसंग है वह कुछ उस ओर भी संकेत करता है जिसको लेकर संत-समाज में 'मगह मरे सो गदहा होय' को अन्यथा सिद्ध करने के लिए कबीर का मगहर जाना प्रसिद्ध हो गया है। अच्छा, तो 'कासी मगहर सम बीचारी' का भाव क्या है? और क्यों इसी के उपरान्त कबीर 'ओछी भगति कैसे उतरसि पारी' का नाम लेते हैं? अवश्य ही यदि यह पद कबीर का ही है तो इसके आधार पर कहना ही होगा कि काशी में रह कर कबीर मगहर को चाहे जो कुछ समझते रहे हो परन्तु मगहर में आकर तो उनकी समझ बदल गई और उन्होंने मुक्ति के क्षेत्र में स्थान के माहात्म्य को माना। इतना ही नहीं मगहर—सम्बन्धी जो रचना कबीर की मिलती है उसमें कबीर सूफ़ी, साधक किंवा योगी के रूप में कदापि हमारे सामने नहीं आते। हमारे सामने तो उस समय उसमें उनका भक्त-रूप ही आता है। तो क्या कबीर अपने अन्तिम दिनों में शुद्ध वैष्णव बन गए थे? 'मुआ कबीरू रमत खीरामै' को भी टाँक लें और कृपया टाँक लें "मिले हैं सारिगपानी" को भी।

प्रश्न उठता है कि कबीर ने काशी को क्यों छोड़ा और क्यों मरती समय मगहर को प्रस्थान किया। कुछ महानुभावों की धारणा है कि इसका मूल कारण है ब्राह्मणों का उपद्रव—'कबीर' गाना और सिकन्दर के दरबार में गुहार लगाना। परन्तु जो स्थिति को जानता और परिस्थिति को पहचानता है वह तो मान नहीं सकता कि कभी सिकन्दर जैसा कट्टर मुसलमान ब्राह्मणों की सुन सकता था और उनकी चुन चुन कर धज्जियाँ उड़ाने वाले मुसलमान जुलाहा को घोर-दंड क्या यम-यातना दे सकता था। भला जिसने आकर काशी में काशी के मन्दिरों को तोड़ा वहाँ मन्दिर और मूर्ति के घोर विरोधी कबीर को कब गंगा में डुबा अथवा हाथी से कुचलवा सकता था! नहीं, इसका रहस्य भी कुछ और ही है। इसे भी देख लें। कबीर कहते हैं—

गंगा गुसाइन गहिर गंभीरा ।

जंजीर बाँधि करि खरे कबीर ॥ १ ॥

मनु न दिगै तनु काहे कउ ढेराइ ।

चरन कमठ चितु रहिओ समाइ ॥ रहाउ ॥

गंगा की लहरि मेरी दुटी जंजीर ।

मिगछाला पर बैठे कवीर ॥ २ ॥

कहि कवीर कोऊ संग न साय ।

जळ यल राखन है रघुनाथ ॥ ३ ॥ १० ॥ १८ ॥

—रागु-भैरव ।

असहाय कवीर रघुनाथ की कृपा तथा गंगा के प्रसाद से किस प्रकार शासन की शृंखला से मुक्त हो गए यह तो देख लिया । अब कुछ हाथी की यातना को भी देखें—

मुजा बाँधि भिला करि डारिओ ।

हसती कोपि मूँठ मदि मारिओ ॥

हसति भागि कै चोसा मारै ।

इवा मूरति कै हउ बलिहारै ॥ १ ॥ -

आदि मेरे ठाकुर तुमरा जोरु ।

काजी बकिबो हसती तोरु ॥ १ ॥ रहाउ ॥

रे महावत तुम्ह डारउ काटि ।

हसदि तुरावहु बालहु साटि ॥

हसति न तोरै धरै धिआनु ॥

बाकै रिदै बसै भगवानु ॥ २ ॥

किआ अपराध संत है कीन्हा ।

बाँधि पोड कुंचरु कउ दीन्हा ॥

कुंचरु पोड लै लै नमसकारै ।

चूझी नही काजी अंधिआरै ॥ ३ ॥

तीनि बार पतीआ भरि लीना ।

मनु कठोरु अजहु न पतीना ॥

कहि कबीर हमरा गोबिंदु ।

चउथे पद महि जन की जिंदु ॥४॥१॥४॥

—राग-गौंड़ ।

कबीर इस कसौटी पर भी खरे उतरे और उन्होंने साहस तथा आत्म-विश्वास के साथ खुले शब्दों में फिर काजी साहब से कहा भी कि 'कहो तो सही अब मुझे क्या मानते हो ? जन या जिन्द, दास वा नास्तिक ?' कबीर ने जो इस अवसर पर 'जिंदु' शब्द का प्रयोग किया है वह बड़े महत्त्व का है । उससे आप ही यह सिद्ध हो जाता है कि कबीर को यह यातना किस ओर से और क्यों मिली थी । कबीर यदि मुसलिम से जिन्दीक न हो जाते तो उनको यह यातना कभी नहीं मिलती । इस जिंद के बारे में हमने 'जिन्द कबीर की संक्षिप्त चर्चा' में कुछ और भी विचार किया है । अतः संक्षेप में बताना यहाँ यह है कि मुसलमानी मजहब से कुछ हट जाने के कारण ही कबीर को नाना प्रकार का कष्ट सहना पड़ा और अजब नहीं कि इसी के कारण विवश हो उन्हें मगहर का वास करना पड़ा । ऐसा मानने का एक प्रबल कारण यह भी है कि कबीर पंडितों के प्रतिकूल जो कुछ कह रहे थे वह कुछ नया नहीं था । पंडित कितने दिनों से उससे अभ्यस्त थे और कभी किसी को विचारों की स्वतन्त्रता के कारण सन्तुष्ट, तृप्त या नष्ट नहीं करते थे । हाँ उसको उपेक्षा की दृष्टि से अवश्य देखते थे और बहुत कुछ तुच्छ भी मानते थे । कबीर के प्रसंग में तो यह और भी संभव नहीं हो सकता, कारण कि वह मुसलमान थे और सिकन्दर लोदी जैसे घर्मान्ध के शासन में ऐसा होना तो और भी असंभव था ।

कबीर को और भी निकट से जानने के लिए यहाँ पर एक दूसरा पद उद्धृत किया जाता है जो भाषा की दृष्टि से भी विलक्षण है और सम्प्रदाय की दृष्टि से भी । ध्यान से देखिये—

हज्ज हमारी गोमती तीर ॥

जदा बसहि पीतंबर पीर ॥ १ ॥

बाहु बाहु बिआ म्बु गायता है ॥

हरि का नाम मेरे मन भावता है ॥ १ ॥ रहाउ

नारद नारद करहि लवासी ॥

पाति घैटी धीबी कपलादासी ॥ २ ॥

कंठे माला जिरगा राम ॥

सहंम नाम लै लै करहु सलामु ॥ ३ ॥

फरत कबीर राम गुन गावड ॥

दिदु तुरक दोऊ समझावड ॥ ४ ॥

४ ॥ १३ ॥ (राग आसा)

इस पद में पीताम्बर, हरि का नाम, कंटी, माला आदि तो वैष्णव की ओर हमें ले जाते हैं और हज्ज, पीर, धीबी, सजामु आदि इसलाम की ओर । हमारी धारणा है कि कबीर ने जिस 'पितंबर पीर' की प्रशंसा की है वह कोई वैष्णव धेप में रहने वाला मुसलमान कबीर है जो इस रूप से अपने मत का प्रचार ठीक उसी प्रकार करना चाहता था जैसा उसके कुछ दिनों बाद 'रोमक' संन्यासी पंडित टी नोब्ली अपने मत का । भूलना न होगा कि इस प्रकार का प्रचार मुसलमानों के द्वारा भारतवर्ष में हुआ और बहुत से लोग इस प्रकार इसलाम में दीक्षित भी हो गए । बोहरे और खोजे इसी ढंग से इसलाम में आए और बहुत से कोरी कुनबी भी । यदि हम पीरों की ओर दृष्टि दीजते हैं तो देखते यह हैं कि इसी समय जौनपुर में ही एक सैयद मुहम्मद पीर थे जो महदी के अवतार माने जाते थे और जिनके 'घर की रीति' कही जाती है—

फाटा पहने टुका लायें

रावल देखल कही न जायें ।

इस घर आई याही रीति,

पानी चारें और मसीत ।

तो क्या कबीर के पीताम्बर पीर ये ही थे । इनका जन्म १४४३ ईसवी में हुआ था

और इनका निघन हुआ सन् १५०३ में। हाँ, इतना और भी जान लें कि जौनपुर का उस समय का बादशाह हुसैन शाह शर्की संगीत का बड़ा प्रेमी था और था इस महदी का अनुचर भी। कहते हैं कि इसके रूपों से सैयद मुहम्मद महदी ने १५०० वैरागियों को अपनी ओर कर लिया था जो संग्राम भूमि में हुसैन शाह के साथ रहे।

वैरागियों से कबीर का क्या संबंध था इसे कोई भी कह सकता है। वैरागी रामानन्दी होते हैं और कबीर रामानन्द के शिष्य कहे जाते हैं। कुछ दिनों पहले तक कबीर सचमुच रामानन्द के शिष्य माने जाते थे। परन्तु आज शोध की कृपा से इसमें संदेह उत्पन्न हो गया है। कारण यह है कि इसका संकेत न तो कहीं 'कबीर-ग्रंथावली' में ही मिलता है और न कहीं 'गुरु-ग्रन्थ' साहिब में ही। कहने की बात नहीं कि साहित्य के विद्वानों ने जैसे-तैसे अभी तक इन्हीं ग्रन्थों को प्रमाण की कोटि में माना है और इन्हीं को कबीर की कसौटी में रखना चाहा है। एक दूसरी भी बात यह है कि स्वामी रामानन्द का और कबीर का समय साथ साथ नहीं पड़ता। उधर हम देखते हैं कि नाभादास जैसे साधु लेखकों ने कबीर-दास को रामानन्द का शिष्य ठहराया है और पंडित हजारीप्रसाद द्विवेदी जैसे पुनीत समीक्षक ने इसे हड़ सत्य भी मान लिया है। ऐसी स्थिति में संक्षेप में कुछ नहीं कहा जा सकता। और यदि कहना ही है तो यही कहना होगा कि यदि कबीर स्वामी रामानन्द के शिष्य नहीं थे तो न सही, किन्तु उनकी विचार-धारा से प्रभावित तो अवश्य थे। कबीर की एक साखी है जिसमें कहा गया है—

‘कबीर गुर बसै बनारसी, सिव समंदां तीर।

बिसारया नहीं बीसरै, जे गुण होइ सरीर।’

—कबीर-ग्रंथावली पृ० ६८।

इसमें पहले तो सामान्य बात कहीं गई है दूसरे यदि कोई व्यंजना ढूँढ़ी भी जाय तो वह स्वयं कबीर के पक्ष में भी पड़ सकती है और रामानन्द के पक्ष में भी। निदान मानना पड़ता है कि उक्त ग्रन्थों के आधार पर कबीर के गुरु का ठीक

ठीक निर्णय हो नहीं सकता । हाँ, मानने को यह माना जा सकता है कि यह वैष्णव नहीं तो वैष्णव के साथी अवश्य थे । क्योंकि उन्होंने कई साधियों में इसीका निर्देश किया है । रामानन्दी की व्याख्या यह की गई है—

‘रा’ शक्तिरिति विख्याता ‘न’ शिवः परिकीर्तितः ।

तदा नन्दी शान्तचिन्तः प्रसन्नात्मा विचारदृक्,

सर्वत्र समरूपदृक् रामानन्दी प्रकीर्तितः ।”

कबीर इस कसौटी पर कहाँ तक ठीक उतरते हैं इसे हम कहना नहीं चाहते । हमें कहना तो यहाँ केवल इतना भर है कि हमें कबीर में भी ‘रसों’ और ‘ममों’ का सूत्र मिलता है । कबीर का कहना है—

‘रसों ममों दोई अगिर सारा

कहे कबीर तिहुँ लोक पियारा ।’

—कबीर-ग्रन्थावली, पद २८९ ।

कबीर का यह ‘रसों’ ‘ममों’ ध्वन्यात्मक राम का परिचायक है । रामानन्द की भक्ति किस दृष्ट की की थी इसको ‘नो सेणु’ के मुँह से सुनिए—

‘धूप दीप घृत साजि आगती ॥

चारने जाउ कमलापती ॥ १ ॥

मंगला हरि मंगला ॥

नित मंगलु राजा राम राइ को ॥ १ ॥ रदाउ ॥

ऊतम दीभरा निरमल बाती ॥

हुंदी निरंजनु कमलापाती ॥ २ ॥

रामा भगति रामानंदु जानै ॥

पूरन परमानंदु बखानै ॥ ३ ॥

मदन मूरति मैं तारि गोविंदे ॥

सेणु भणै भजु परमानंदे ॥ ४ ॥ १ ॥

—श्रीगुरुगन्यसाहिब, राग धनासरी ।

भक्तसेन ने रामानंद के बारे में जो कुछ बताया है उसको दृष्टि में रख कर अब स्वयं 'सुआमी रामानंद' की गुणगान्य सादिव में दिये गये पद पर विचार कीजिये ।
उनका पद है—

‘कत जाईये रे घर लागो रंगु ॥

मेरा चितु न चले मनुमदओ पंगु ॥ १ ॥ रहाउ ॥

एक दिवस मन मई उमंग ॥

घसि चंदन चोआ बहु सुगंध ॥

पूजन चाली ब्रह्ममठाइ ॥

सोब्रह्ममुक्ताइओ गुर मन ही माहि ॥ १ ॥

जहा जाइये तह जल पखान ॥

तू पूरि रहिओ है सभ समान ॥

वेद पुरान सभ देखे जोइ ॥

ऊहां तउ जाईये जउ ईहां न होइ ॥ २ ॥

सतिगुर मैं बलिहारी तोर ॥

जिनि सकल विकल भ्रमकाटे मोर ॥

रामानंद सुआमी रमत ब्रह्म ॥

गुर का सबदु काटै कोटि करम ॥ ३ ॥ १ ॥

—रागु वसंतु ।

इन उभय रूपों में रामानन्द का कौन दृष्ट रूप है इसकी सीमांसा में हम नहीं पढ़ते । जताना तो हम यह चाहते हैं कि इनमें से दूसरा रूप ही कबीर को प्रिय है और दूसरे रूप में भी दूसरी बात ही—अंजन के साथ निरंजन नहीं केवल निरंजन । कबीर ने स्पष्ट कहा भी तो है—

केवल राम कबीर हढ़ाया ।

अथवा—

‘निर्गुण राम जपो रे भाई ।’

कबीर के बारे में इतना कहते ही कहीं से यह भी सुन पड़ा कि कबीर का

संस्कार ही ऐसा था। निवेदन है यह सिद्ध कैसे हो गया ! यह संस्कार सीधे सिद्धों और नाथों से प्राप्त हुआ था अथवा रामानंदी प्रसाद था। पदले के संबंध में तो यही कहा जा सकता है कि प्रसूत सामग्री के आधार पर कबीर का कुल हिन्दू-मुसलमान सिद्ध नहीं होता। कबीर जिस कुल में उत्पन्न हुये थे वह कभी नाथ पंथी जागी था यह कैसे मान दिया जाय ! कबीर का एक पद है—

नित उठि कौरी गागरि आनै

लीयत जीउ गइओ ॥

ताया चाना कछू न सूझै

हरि हरि रत लपटिओ ॥ १ ॥

हमारे कुछ कउने राम कहिओ ॥

जब की माया लई निपूते

तब ते मुलु न भइओ ॥ रदाउ ॥

मुनहु मिटानी मुनहु दिरानी

अचरबु एकु भइओ ॥

सात सत इनि मुदीए खोए

इहु मुदीआ किउ न मूइओ ॥ २ ॥

सरष मुखा का एकु हरि मुआमी

सो गुरि नामु दइओ ॥

संत प्रदलाद की पैज जिनि राखी

हरनाखसु मुख बिदरिओ ॥ ३ ॥

घर के देव पितर की छोडी

गुर को सबहु लइओ ॥

कहत कबीर सगल पाप खंडनु

संतह लै उघरिओ ॥ ४ ॥ ४ ॥

—वही, रागु बिलावल ।

इस पद का आध्यात्मिक अर्थ चाहे जो लगे पर प्राकृत अर्थ तो यही है कि

कबीर का यह वैष्णव रूप उसकी माँ को केवल खटकता ही नहीं अपितु अपने कुल की मर्यादा के प्रतिकूल भी दिखाई पड़ता है। 'हमारे कुल कउने राम कहिओ' की गुहार पर भी तो कान देना चाहिये और उसकी कुल-कानि पर भी तो कुछ विचार करना चाहिये ? नहीं, कबीर का कुल नायपंगी जोगी या झुगी-कुल हो नहीं सकता, और चाहे जो हो।

कबीर के पारिवारिक जीवन के सम्बन्ध में इधर उधर बहुत कुछ लिखा जा चुका है और अब लोग मानने भी लगे हैं कि कोई उनकी पत्नी तो थी ही एक दूसरी पत्नी भी धनिया नाम की निकल आई, जिसको लोग 'रामजनिया' कहा करते थे। और इनके पुत्र भी था जिसको लोग कमाल कहते थे—

बूझा वंश कबीर का उपजे पूत कमाल।

तो घर घर फैल चुका है। उसको और बढ़ाना यर्ध्य है। इसकी विशेष जानकारी के लिये इस जन का 'कबीर का जीवन-वृत्त' शीर्षक लेख देखना चाहिए जो नागरी-प्रचारिणीपत्रिका संवत् १९९१ में प्रकाशित हो चुका है। साथ ही 'जिंद कबीर की संक्षिप्त चर्चा' को भी देख लें तो अच्छा ही हो।

इतनी गवेषणा के उपरान्त अब कबीर के सन-संवत् के सम्बन्ध में भी कुछ कहना चाहिये। कबीर के जन्म सम्बन्ध में कबीर-पंथियों में एक दोहा प्रचलित है, जो है—

चौदह सौ पचपन साल गए, चन्द्रवार इक ठाट ठए।

जेठ सुदी बरसायत को, पूरनमासी प्रकट भए॥

इससे प्रकट होता है कि कबीर को जन्म ज्येष्ठ पूर्णिमा संवत् १४५५ में हुआ था। इसी प्रकार कबीर के निधन के सम्बन्ध में भी एक तिथि प्रचलित है—

संवत् पन्द्रह सै पंचहत्तरा, कियो मगहर को गौनु।

माघ सुदी एकादशी, रलौ पौन में पौनु॥

इसके अनुसार माघ सुदी एकादशी संवत् १५७५ और किसी किसी की दृष्टि में संवत् १५०५ में कबीर का निधन हुआ। इसके अतिरिक्त संवत् १५४९ को भी कुछ लोग ठीक समझते हैं। कहा भी गया है—

‘पन्द्रह से उनचास में, मगहर कीनो-गौनु ।

अगहन मुदि एकादशी, मिले पीन में पीन ॥

—भक्तमाल की टीका ।

इससे गमन की तिथि तो भिन्नती है किन्तु इसका ‘उनचास’ ‘पचत्तर’ का और ‘अगहन’ ‘माघ’ का पर्याय हो कर आया है । दोनों में ठीक कौन है इसका उत्तर ठीक ठीक कैसे दिया जा सकता है ? इसके सम्बन्ध में एक और भी पाठ मिलता है—

मुमंत पंद्रा सो उनहत्तरा हाई

सतगुरु चले उठ हंसा जाई ।

—धर्मदास-द्वादश पंथ ।

इसमें ‘उन’ ‘उनचास’ की ओर जाता है तो ‘हत्तरा’ ‘पचहत्तरा’ की ओर । इन तीनों का मूल तो एक ही निर्देश देता है, पर वह क्या है यह स्पष्ट नहीं होता । पंद्रह से उनचास को मानने में एक ही बाधा उपस्थित होती है जो है सिकंदर लोदी की । परन्तु वस्तुतः यह बाधा भी तभी हमारे सामने उपस्थित होती है जब हम यह मान लेते हैं कि काजी की ओर से कबीर को जो दंड मिला वह सिकंदर के बनारस आने पर ही । कबीर के पदों में कहीं इसका कोई निर्देश नहीं है और समय की बात तो यह प्रतीत होती है कि यह दंड काजी की ओर से ही मिला था । इसमें सिकंदर की अनुमति थी या प्रेरणा इससे कोई लाभ नहीं । कबीर को यह दंड मिला, यही यहाँ पर्याप्त है ।

कबीर की जीवनी पर विचार करते समय एक और गड़बड़ी सामने आती है जिसका सम्बन्ध इतिहास से है । न जाने किस आधार पर भारत की पुरातत्त्व पड़ताल (Archeological Survey of India, New Series, North Western Provinces, Pt. 2, p. 224) में लिख दिया गया कि सन् १४५० (संवत् १५०७) में बिजली खाने कबीरदास का एक रीजा बनवाया जिसका जीर्णोद्धार सन् १५६७ ईसवी में

नवाग किदाईं खाँ ने किया। हम पहले भी कह चुके हैं कि इस पद्यताल में पद्य-ताली महोदय से कुछ भूल हुई थी। हम इसे भी भूल ही समझते हैं। संभव है इस स्थान का सम्बन्ध पहले किसी बौद्ध समाधि से रहा हो और किसी प्रकार यह संवत् कबीर के रौजा के साथ जुट गया हो। अथवा किसी प्रकार संवत् १५५० का सन् १४५० हो गया हो। कुछ भी हो अभी तक कहीं इस सन् की साधुता का कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं हुआ तो फिर किसी पद्यताल में लिखित होने के कारण ही हम इसे इतना महत्त्व क्यों दें कि कबीर का जीवन वर्षों पीछे चला जाय और अनेक गुत्थियाँ उत्पन्न करे।

इसके विपरीत एक दूसरा पक्ष भी है। उसका कहना है कि कबीर का नाता रामानन्द से इतना जुटा चला आया है कि सहसा हम उसे तोड़ भी नहीं सकते। संत सम्प्रदाय एवं अन्यत्र भी इसका उल्लेख मिलता है कि कबीर रामानन्द के शिष्य थे। अतः जैसे ही तैसे कबीर को रामानन्द के निकट लाना ही चाहिये। कबीर के निधन संवत् की अपेक्षा उनके जन्म संवत् को अधिक महत्त्व देना ठीक नहीं। कारण यह कि एक तो जन्म की अपेक्षा निधन को ही लोग अधिक जानते हैं और दूसरे कबीर का जन्म कोई बहुत बड़े कुल के बालक का जन्म नहीं था कि उसको कहीं टाँक लिया जाता। कबीर के निधन का संवत् १५०५ ही ठीक है। उसे १५७५ तो किसी ने यों ही सिकन्दर लोदी से मेल मिलाने के लिये अथवा किसी अन्य कारण से कर दिया होगा। 'पिचोतर' का पछत्तर हो जाना कोई कठिन नहीं। उनके विचार में कबीर का निधन संवत् १५०५ में हुआ और संवत् १५०७ (सन् १४५०) में उनका स्मारक बना। ऐसा मानने से यह भी सम्भव हो जाता है कि कबीर का समय रामानन्द के समय से मेल खा जाय और सम्प्रदाय की बात भी रह जाय। यही वह न्याय और यही वह प्रेरणा है जिसके कारण स्वर्गीय डाक्टर ब्रह्मवाल ने १४२७ संवत् के लगभग उनका जन्म माना है, और इस प्रकार उन्होंने कबीर के जीवन से अनेक गुरुभाइयों के जीवन का नाता भी निवाह दिया है। इस प्रणाली पर इतना और भी कहा जा सकता है कि जन्म-संवत् के 'प्रकट भए' का अर्थ भक्त रूप में प्रकट होने का लिया जा सकता है। कुछ भी हो ऐसी

स्थिति में निश्चयपूर्वक कबीर के जन्म-मरण और जीवन के बारे में ठीक ठीक कुछ भी नहीं कहा जा सकता, पर माना इतना अवश्य जा सकता है कि कबीर ये और अन्त में एक सिद्ध कबीर के रूप में अपना चमत्कार दिखा आँखों से ओझल हो गये और लोगों में उनके निधन पर कुछ चीन-सपट भी हो गई।

कबीर के जीवन की पूछताछ में तो कहीं से कुछ सामग्री मिल सकती है और उस पर कुछ न कुछ तर्क-वितर्क भी किया जा सकता है, परन्तु कबीर के काव्य की मीमांसा में क्या किया जाय। जिन लोगों की रचनाएँ उन्हीं के द्वारा ज़िप्पि-बद्ध हुई थीं उनमें भी खेपक घुम ही गया फिर उसकी वाणी के विषय में क्या कहा जाय जो एक मुँह से निकलती और न जाने कितने कानों में किस रूप में पड़ कर किस मुख से किस रूप में निकलती और फिर देश काष्ठ के अनुसार अपना रंग बदलती रहती थीं। किसी भी काव्य की कसौटी भाषा, भाव, विचार, शब्द, संकेत और छाप आदि विविध अंगों में से कोई न कोई अंग ठहराया जाता है, और फिर सभी के मेल-जोल से सार-रूप में कुछ निष्कर्ष भी निकाल लिया जाता है। उसके प्राप्त रूपों की तिथि भी काम की हो जाती है। निरन्तर सिद्धान्त न होने पर भी प्राचीनता को प्रश्रय दिया जाता है। कबीर की वाणी के विषयमें भी ऐसा ही हुआ। स्वर्गीय डाक्टर दयामहेंद्रदास को कबीर की एक ऐसी हस्तलिखित पुरानी पोथी हाथ लगी जो पुरानी और संवत् १५६१ की लिखी हुई कही गई है। उन्होंने शोध इसका प्रकाशन भी कर दिया जिससे कुछ दिनों के लिये लोगों को बड़ी प्रसन्नता भी हुई। परन्तु शोधकों की दृष्टि जब इसकी पुष्पिका पर पड़ी तब इसकी स्थिति कुछ और ही हो गई। इसकी भाषा भी निराली निकली और लोगों को इसकी खराई पर सन्देह हो गया। यह सन्देह यहाँ तक बढ़ा कि डाक्टर रामकुमार वर्मा ने इसे छोट्ट-गुरु-ग्रन्थ-साहिब में अवतरित कबीर के वचनों को ही प्रमाण माना और इस बात की चेष्टा भी कुछ कम न की कि लोग उसीको अभी प्रमाण मानें और तब तक मानते रहें जब तक कबीर की कोई और प्रामाणिक प्रति प्राप्त नहीं हो जाती। श्री गुरु-ग्रन्थ-साहिब के माहात्म्य में किसी को आपत्ति नहीं, किन्तु कबीर के काव्य को उसीमें शुद्ध रूप में पाए जाने में बहुतों

को सन्देह है। इसका प्रधान कारण यह है कि गुरु-ग्रन्थ-साहिब का वर्तमान रूप उतना पुराना नहीं है जितना कि डाक्टर मोहनसिंह जी के आधार पर उक्त डाक्टर महोदय मानना चाहते हैं। यह सच है कि गुरु अर्जुनदेव (संवत् १६२०-१६६३) ने अनेक संतों की वाणी का संग्रह कराया था। किन्तु यह सच नहीं है कि आज सिक्ख मत में गुरु-ग्रन्थ-साहिब की जो प्रतिष्ठा है वह उनके समय में भी थी। श्री गुरु-ग्रन्थ-साहिब को सिद्ध आसन पर बिठा देना और गुरु के स्थान पर उसी को पूज्य मानना गुरु गोविन्दसिंह का विधान है, कुछ गुरु अर्जुनदेव का प्रयत्न नहीं। कहा जाता है कि गुरु गोविन्दसिंह (संवत् १७२३-१७६५) ने लगातार ६२ घंटे तक बोलकर ४४ लेखकों की सहायता से इस अनुपम ग्रन्थ को प्रस्तुत किया और श्री मनीसिंह ने पहले पहल इसको रागों में बाँटा। यदि यह ठीक है तो मानना ही होगा कि श्री गुरु-ग्रन्थ-साहिब में किसी भी महात्मा की वाणी का जो रूप है वह गुरु गोविन्दसिंह की स्मृति का प्रसाद है और उसे हम गुरु अर्जुनदेव के समय की वस्तु शुद्ध दृष्टि से नहीं मान सकते। इसे तो संवत् १७६५ के पास ही की वस्तु समझना चाहिये। कारण कि उसी के लगभग गुरु गोविन्दसिंह ने इसको लिपि-बद्ध कराया था।

हमें यह भी स्मरण रखना होगा कि गुरुमुखी लिपि जिसमें कि गुरु ग्रन्थ साहिब लिखे गए थे उतनी पूर्ण नहीं है जितनी कि नागरी। और यह भी स्पष्ट रहे कि—

“श्री गुरु ग्रन्थ साहिब में प्रायः अनुस्वार का प्रयोग नहीं हुवा है। जहाँ इस की आवश्यकता जान पड़े पाठक गण अपने अनुभव के अनुसार उसका उच्चारण कर सकते हैं। यथा पहले ही पृष्ठ पर दूसरी पंक्ति में “सोचै सोचि न होवई जे सोची लख बार” में ‘सोची’ का उच्चारण ‘सोची’ होगा। इसके और आगे ‘जे लाइ रहा’ में ‘रहा’ का उच्चारण ‘रहां’ है। इत्यादि।”

(श्रीगुरु-ग्रन्थ-साहिब, प्रकाशक—सर्व हिन्दसिक्ख मिशन, अमृतसर, १९३७, पाठकों से विनय।)

इस विनय से इतना तो व्यक्त ही है कि स्वयं सिक्ख-संप्रदाय में भी शब्दों का

वही रूप मूल रूप नहीं समझा जाना जो कि श्री गुरु-ग्रन्थ-साहिब में लिखा वा
छपा होता है। उसमें अनुस्वार की छूट है ही फिर उसो को संत कबीर की वाणी
का शुद्ध रूप समझना कहाँ का न्याय है ?

हाँ, तो अनुस्वार पर विशेष ध्यान देने का कारण यह है कि 'कबीर-ग्रन्थावली'
में अनुस्वार की ही अधिकता है। उस आधिक्य का कारण तो कुछ बताया जा
सकता है किन्तु इस अनुस्वार-लोप का कारण आँखों से ओझल कर दिया गया है।
कहने का तात्पर्य यह है कि श्री-गुरु-ग्रन्थ-साहिब का पाठ प्रत्यक्ष ही अपने वर्तमान
रूप में भाषा के क्षेत्र में प्रमाण नहीं हो सकता। अब रही पाठ के दूसरे ढंग की
बात। सो इसे भी देख लें। कबीर की एक साखी है जिसे डाक्टर वर्मा ने गुरु-
ग्रन्थ-साहिब के अनुसार 'सलोक' माना है। उस 'साखी' को लीजिये और देखिये
क्या सचमुच वही पाठ सम्भव है। सलोक है—

‘कबीर जिह मारगि पंडित गए पाछे परी बहीर ।

इक अवघट घाटी राम की तिह चढ़ि रहिओ कबीर ॥’

—संत कबीर, सलोक १६५ ।

इसी को आप इस रूप में तो देखें और फिर कहें कि शुद्ध पाठ क्या होगा।
देखिये—

‘जिहि मारग पंडित गए, पाछे परी बहीर ।

अवघट घाटी राम की, तिह चढ़ि रहिओ कबीर ।’

मला एक ही सलोक में दो स्थलों पर कबीर के आ जाने की कौन सी बात थी
और 'इक' की ही कौन सी ऐसी आवश्यकता थी जिसके बिना सलोक में कोई त्रुटि
आ जाती ! हमारी दृष्टि में इन दोनों शब्दों का प्रयोग कोई महत्त्व नहीं रखता।
अच्छा होगा, थोड़ा एक दूसरे 'सलोक' पर भी विचार कर लिया जाय।
कहते हैं—

‘कबीर अंबर घनहठ छाहआ बरखि भरे सरताल ।

चात्रिक जिउ तरसत रहे तिन को कउनु हवाल ॥’

—संत कबीर, सलोक १२४ ।

इसी का एक दूसरा पाठ यह है—

‘राति जो सारस कुरलिओं,
गुंजि रहे सब ताल ।
जिणकी जोड़ी बीछरी,
तिणका कवण हवाल ॥’

—ढोला मारू री कथा, ५३ ।

और कबीर-ग्रन्थावली में इसीका रूप यह है—

‘अंबर कुंजां करलियाँ,
गरजि भरे सब ताल ।
जिनि पै गोविंद बीछुटे,
तिनके कौण हवाल ॥’ —पृष्ठ ७ ।

यहाँ भी इतना तो प्रकट ही है कि श्रीगुरु-ग्रन्थ-साहिब में कबीर ऊपर से आगया है । ‘ढोला-मारू री कथा’ में भी यह दोहा लिया हुआ सा प्रतीत होता है । कारण कि उसमें जो जोड़ी की बात कही गई है वह प्रसंग की प्रेरणा से ही । प्राचीनता की दृष्टि से तो कबीर की साखी ही ठीक ठहरती है । क्योंकि कोई कारण यह नहीं दिखाई देता कि जिसकी प्रेरणा से ढोला का पद कबीर का पद बना लिया जाय । हाँ, दोनों के तुलनात्मक अध्ययन से सिद्ध यही होता है कि साखी को ही ढोला में कुछ परिवर्तन के साथ अपना लिया गया है । गोविंद से बिछुड़ने में जो बात है वह जोड़ी के बिछुड़ने में नहीं ।

यह भी नहीं कहा जा सकता कि श्री गुरु ग्रन्थ-साहिब में पाठभेद है ही नहीं । उदाहरण के लिये ‘हज्ज हमारी गोमती तीर’ को ही ले लीजिये । डाक्टर वर्मा ने पाठ दिया है ‘हज’ किन्तु सिक्ख मिशन संस्करण में पाठ है ‘हज्ज’ सबसे बड़ी बात तो यह है कि जहाँ श्री गुरु-ग्रन्थ-साहिब में साखी को ‘सलोक’ कर दिया गया है वहीं टेक को ‘रहाउ’ भी । पता नहीं डा० वर्मा ने अक्षरशः उतारने पर भी अपने ‘संत कबीर’ में इसकी उपेक्षा क्यों की । क्या इस ‘रहाउ’ और इस ‘सलोक’ के कारण हम यह कहने का साहम नहीं कर सकते कि श्री गुरु-ग्रन्थ-साहिब में जो

संतों की बानी संगृहीत हुई है उसमें कुछ अपनापन भी है। हाँ, यह कहना तो भूल ही गये कि सिक्ख-मिशन संस्करण में 'सलोक' नहीं 'सलोकु' है। तो क्या इसका भी कुछ रहस्य है। जो हो, कहना तो हम यह चाहते हैं कि 'ग्रन्थावली' के सामने 'श्री गुरु-ग्रन्थ-साहिब' को पाठ की दृष्टि से महत्व देना ठीक नहीं। किसी भी दशा में 'सिउ' पाठ ठीक नहीं कहा जा सकता। उसे तो 'स्यौ' 'सै' 'से' की भाँति 'सिउँ' होना ही पड़ेगा और होना पड़ेगा 'हउ' को 'हउँ' शेष के सम्बन्ध में भी ऐसा ही कुछ समझ लीजिये।

श्री गुरु-ग्रन्थ-साहिब की स्थिति इतने से ही कुछ स्पष्ट हो गई होगी। अब 'श्री कबीर-ग्रन्थावली' को भी कुछ देख लेना चाहिये। कबीर-ग्रन्थावली जिस प्राचीन प्रति पर आश्रित है वह संवत् १५६१ की कही गई है। उसकी पुष्पिका में संवत् १५६१ लिखा भी है। अचरज की बात तो यह है कि जो प्रत्यक्ष है उसको प्रमाण के द्वारा सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है परन्तु जो यथार्थ है उसको खोलने का ध्यान ही किसी को नहीं हुआ है। प्रति की पुष्पिका में लिखावट में बड़ा भेद है। यह भेद छिपाया नहीं गया है कि उसे खोल दिखाने का अपार श्रम किया जाय। सामान्य भेद तो प्रति के 'अथ' तथा 'इति' में भी है। प्रति का आरम्भ होता है—

॥ श्री राम जी ॥ अथ कबीर जी की वाणी लिखतां ॥

और 'इति' है—

इति श्री कबीर जी का वाणी संपूरण समाप्तः ॥

'अथ' में जहाँ 'कबीरजी' हैं। 'इति' में वहाँ 'श्री कबीर जी' इसी प्रकार प्रथम पृष्ठ के 'राम १' में जहाँ '२' पर अनुस्वार नहीं है, वहीं अन्तिम पृष्ठ के 'राम ७२' के '२' पर अनुस्वार है। किन्तु कोई कह नहीं सकता कि इनकी लिखावट भिन्न है। इतना तो प्रसंगवश केवल यह दिखाने के हेतु कर दिया गया है कि एक ही लिखावट में भी अनुस्वार अथवा विन्दु का भेद हो सकता है। कुछ यह बताने के लिये नहीं कि पुष्पिका और मूल की लिखावट में कुछ भेद नहीं।

'श्री कबीर जी की वाणी' का जो अन्तिम पृष्ठ कबीर ग्रन्थावली में प्रतिविम्बित है उस पर दृष्टि पड़ते ही यह आभास होता है कि 'रमैणी' से कुछ दूरी बढ़

गया है और 'संपूर्ण' से तो संपूर्ण लिखावट ही कुछ और हो गई है। विद्वानों ने लिखावट की जाँच-पड़ताल करके यह निष्कर्ष निकाला है कि 'रमैणी' से लेकर 'संपूर्ण' के पहले तक की लिखावट भी वही है जो मूल की है। इसमें जो अन्तर आ गया है वह किसी और कारण से। हमारी दृष्टि में इसका मूल कारण यह है कि 'रमैणी' तक लिख लेने के उपरान्त लेखक को यह चिन्ता हुई कि यही श्री कबीर जी की वाणी की 'इति' हुई अथवा नहीं। इस विचार से उसने लेखनी यहीं रख दी और जब उसे पता हो गया कि उसे बस इतना ही लिखना था तब उसने 'इति श्री कबीर जी की वाणी संपूर्ण समाप्तः' लिख दिया। और इसे मल्लूकदास के हाथ में सौंप दिया। यह मल्लूकदास कौन है इसकी छानबीन होनी चाहिये। मल्लूकदास ने क्या किया यह भी पुष्पिका से कुछ समझ में आ सकता है। पूरी पुष्पिका है—

“संपूर्ण संवत् १५६१ लिप्यकृत्य वाणारसमध्य पेमचंद पठनाय मल्लूकदास
वाचविचा जांरू श्री रामरामछ याद्रसि पूस्तकं द्रष्टु ताद्रसं लितं मया यदि शुद्धं तो
वा.मम दोशो न दियतां १२ः”

इस पुष्पिका में तीन खंड हैं। एक तो 'संपूर्ण' से लेकर 'मल्लूकदास' तक, दूसरा—'वाचविचा' से 'छ' तक, और तीसरा—'याद्र' से 'दियतां' तक। पहले खंड पर लोगों ने ध्यान दिया है। तीसरे पर भी ध्यान दिया है, किन्तु दूसरे पर ध्यान देने की बात ही नहीं उठी। हमारी समझ में इस जाँच-पड़ताल में सबसे बड़ी भूल यही हुई है। हमारी दृष्टि में इसका अर्थ यह है कि 'बनारस में पेमचंद ने संवत् १५६१ में मल्लूकदास के लिए इसको लिखा। और इस दृष्टि से लिखा कि मल्लूकदास उसको बाँचेंगे जिससे कि श्री राम राम का प्रचार होगा।' पेमचंद ने जो वाणी का आरंभ 'अथ कबीर जी की वाणी' से किया था, वह अन्त में 'इति श्री कबीर जी की वाणी' में परिणत हो गया। अर्थात् उसकी दृष्टि में श्री कबीर जी का महत्त्व बढ़ गया। इस मसि-जीवी पेमचंद ने जीविका की दृष्टि से इसे नहीं लिखा था। उसका लक्ष्य तो श्री राम राम का प्रचार था और यह प्रचार बाबा 'मल्लूकदास बचवैया' के द्वारा हो

सकता था। इसीसे उसने अपने इस श्रम को उनको समर्पित कर दिया और इसमें अपनी सिद्धि समझी। प्रतीत होता है कि पुष्पिका के अभाव अथवा स्थिति को स्पष्ट करने के विचार से मलुकदास अथवा किसी अन्य व्यक्ति ने यह पुष्पिका लिख दी और इस खंड के द्वारा वस्तु-स्थिति की ओर उचित निर्देश भी कर दिया। निश्चय ही मूल की लिखावट किसी सिद्ध मसिजीवी की लेखनी का परिणाम है और पुष्पिका किसी अन्य अनभ्यासी का प्रतिफल। तृतीय खंड तो परम्परा का पाठन भर है। यह मूल से कितना भ्रष्ट हो चुका है इसके कहने की आवश्यकता नहीं और न यह कहने से कोई लाभ ही है कि प्रथम खंड का 'संपूर्ण' 'संपूर्ण' से 'संपूर्ण' हो गया। कहने की बात तो यह है कि यह पुष्पिका संवत् १५६१ में लिखी गई और वास्तव में इसमें कोई जाल नहीं है। लिखावट को देखते ही कोई भी कह देगा कि इसमें दुराव अथवा मूल से मिलाने का कोई प्रयत्न नहीं है। होता भी क्यों? इसकी आवश्यकता ही क्या थी और क्या कहीं यह भी दिखाया गया है कि क्यों यह लिखावट उस समय की नहीं हो सकती। हमारी अपनी धारणा तो यह है कि इसमें यों ही कोई जाल मानना ठीक नहीं है। बहुत पहले इस प्रकार के जाल होते भी नहीं थे और यदि होते भी थे तो और ही ढंग के। आजकल की बात ही और है।

श्री कबीर जी की वाणी का संग्रह कब हुआ इससे यह प्रकट नहीं होता किन्तु इतना तो व्यक्त ही है कि इसका संग्रह संवत् १५६१ तक हो गया होगा। इस संग्रह के द्वारा श्री रामराम प्रचार की आवश्यकता यों पड़ी कि अब संभवतः स्वयं कबीर जी नहीं रहे और उनके अभाव में उनकी वाणी ही लोगों की पथ-प्रदर्शिका बनी। और इसका संग्रह बहुत कुछ उसी प्रेरणा से हुआ जिस प्रेरणा से श्री गुरु-ग्रन्थ-साहिब का निर्माण। अतः, जब तक यह सिद्ध न हो जाय कि इसकी लिखावट उस समय की लिखावट नहीं है तब तक हम इस जाल को, यदि किसी की दृष्टि में यह जाल है तो, जान्नी नहीं समझ सकते और न इस वाणी को अन्यथा ही मान सकते हैं।

'श्री कबीर जी की वाणी' में सबसे बड़ी भड़कने की बात जो विद्वानों को

मिली है, वह है इसका पछाही रूप, और कबीरदास कहे जाते हैं गूरव के । यह विरोध उनकी दृष्टि में इतना प्रबल था कि उनकी बुद्धि किसी प्रकार इसका समाधान नहीं कर पाती और जब यह संवत् १५६१ का पुष्यिकावाला जाल उनके सामने आया तो उनको कुछ संतोष हुआ । किन्तु क्या उसका यह अनुनासिक रूप और उसका यह पछाहींपन केवल किसी पछाहीं की करतूत का ही द्योतक है ? नहीं, ऐसा हो नहीं सकता । पछाहीं भाषा अपभ्रंश के रूप में राष्ट्र-भाषा बन चुकी थी । कबीर के समय तक भी उसकी कहीं न कहीं थोड़ी बहुत रचना हो जाती थी । आजकल की नागरी और काशी के पंडितों की नागरी में जैसे कुछ भेद है और जैसा कुछ भेद है साधुओं की नागरी से उसे कोई भी सुन समझ सकता है । परन्तु आज जो नहीं समझा जा रहा है वह यह है कि आज लोगों के हृदय में यह बात जम चुकी है कि लोग अपनी अपनी जन्म-भाषा में ही रचना करते थे । अथवा उसीके द्वारा अपनी वाणी से दूसरे का कान पवित्र करते थे । पर इतिहास इसके प्रतिकूल है । भाषा-विकास के साथ साथ अपने वाङ्मय की भाषा पर ध्यान दें तो पता चले कि बहुत दिनों से देश-भाषा पर एक शिष्ट भाषा का शासन रहा है जो सदा लपित और लिखित रूपों में अन्य भाषाओं को प्रभावित करती रही है । कबीरदास की वाणी में भी यही बात रही होगी । आज कबीर की वाणी में जिन बातों को लेकर लोग उसे सर्वथा बनावटी सिद्ध करना चाहते हैं वही 'गूजरी' और 'दक्खिनी' की रचनाओं में भी मिल जाती हैं । स्मरण रहे, हमारा पक्ष यह नहीं है कि 'श्री कबीर जी की वाणी' में शब्दों का जो रूप है वही कबीर जी की वाणी का शुद्ध रूप है । हमारा कथन तो इतना ही है कि स्वभावतः कबीर जी की वाणी में कुछ पछाहीं पन रहा होगा—घरेलू काम-काज के लिए नहीं, समस्त देश में अपने राम के प्रचार के लिये ही । ये भी तो उनके राम ध्वन्यात्मक राम ही । साखी, शब्दी और रमैणो की भाषा में योही भेद है ही । फिर साखी में ही पछाहींपन सबसे अधिक, क्यों है ? शब्दी और रमैणी में उतना क्यों नहीं ? और करने की बात नहीं कि साखी किंवा दोहा अपभ्रंश की मूल देन है । संभव है लिपिकर्ता अथवा उसके सामने की की प्रस्तुत सामग्री में

संग्रहकर्ता के कारण भी पछाहीपन अधिक आ गया हो। कारण कि पुष्पिका में यह पछाहीपन प्रकट हो रहा है। सिद्धों और नाथों की वाणियों में भी तो यही रंग है, फिर कबीर की वाणी में ही हम क्यों बनारसीपन ढूँढ़ना चाहते हैं? उसको 'काशिका' की सीमा से बाहर क्यों नहीं ले जाना चाहते? अनुस्वार की अधिकता अनुनासिक अक्षरों को अनुनासिक बनाने तथा पास के अक्षर को अनुनासिक करने के कारण हो गई है। कौन जाने स्वयं कबीर की प्रवृत्ति भी ऐसी ही रही हो क्योंकि संस्कृत में अनुस्वार की प्रधानता है और साखी को 'सलोक', के रूप में तो आप श्री 'गुरु-ग्रन्थ-साहिब' में भी देख चुके हैं—यद्यपि वहाँ अनुस्वार का वैसा ही अभाव है जैसी 'ग्रन्थावली' में भरमार। अपभ्रंश का जो मुहावरा संस्कृत की ओर हो गया था वह अनुस्वार की प्रवृत्ति को बढ़ाने वाला सिद्ध हुआ। और कतिपय संतों ने तो इस अनुस्वार के बल पर 'श्लोक' भी रच डाला। 'घटरामायण' में ऐसे बहुत से श्लोक आज भी देखने को मिल जाते हैं। कहने का सारांश यह कि चलते-फिरते रमते योगियों की भाषा जैसी कुछ थी वैसी ही कबीर की भी आरम्भ में तो अवश्य रही होगी। कबीर की भाषा में पंजाबी, राजस्थानी, ब्रज और पूरबी के प्रयोग ही नहीं मिलते, खड़ी बोली के रूप भी उसमें बहुत से हैं। कहीं कहीं तो वह आजकल की भाषा सी प्रतीत होती है। इसका कारण यह नहीं है कि वह प्रशिक्षित है, ? प्रत्युत यह है कि खड़ी बोली भी उस समय उसी प्रकार वर्तमान थी जैसे कि इतर बोलियाँ। सारांश यह है कि कबीर की भाषा अपने समय के समस्त आर्यावर्त की भाषा को समेट कर चलती है और सबसे प्रमुख उसी देश की भाषा रहती है जो किसी न किसी रूप में सदा से यहाँ की प्रचलित तथा शिष्ट भाषा रही है। कबीर की भाषा में ठेट पूरबी को ढूँढ़ना और प्रचलित पश्चिमी से खार खाना भाषा के इतिहास से अनभिज्ञ होना ही है। भला कोई व्यक्ति यह बता सकता है कि इन संतों में किस संत की वाणी शुद्ध और खरी है। नहीं, संतों की वाणी सभी प्रकार से पंचों की वाणी है और उसका आदर भी सदा से पंचामृत के रूप में होता आया है। उसके सम्बन्ध में ठीक यही कहा जा सकता है कि—

दारु विचार कि करिय कोउ, बन्दिष मलय प्रसंग ।

इसी को ठेठ में कहते हैं—‘घी का लड्डू टेढ़ो भला ।’

कबीर के विषय में अब तक जो कुछ कहा गया है उससे यदि किसी को असन्तोष हो तो भी इतना तो सर्वमान्य है कि कबीर का पाछन-पोषण मुसलमान घर में हुआ था । अतः उनके जीवन के विकास में भी हमें पहले उनके इसी रंग को देखना चाहिये । कबीर ने स्वयं कहा है—

‘तुरकी धरम बहुत हम खोजा,
बहु बजगार करै ए बोधा ॥
गाफिल गरब करै अधिकाई,
स्वारथ अरथि बघै ए गाई ॥
जाकौ दूध धाई करि पीजै,
ता माता कौं बध क्यूँ कीजै ॥
लहुरै थकै दुहि पीया धीरो,
ताका अहमक भखै सरीरो ॥
बेअकली अकलि न जानहीं,
भूले फिरै ए लोह ॥
दिल दरिया दीदार बिन,
भिस्त कहाँ थै होह ॥

—कबीर-ग्रन्थावली, पृ० २३९ ।

कह नहीं सकते कि कबीर की इस गवाही—‘तुरकी धरम बहुत हम खोजा’ को देखते हुये भी जो लोग आग्रह के साथ कहते हैं कि कबीर को इस्लाम का बहुत ऊपरी ज्ञान था वे सचमुच कहना क्या चाहते हैं । कबीर कुछ और भी तो कहते हैं । सुनिये—

मीयां तुम्ह सौं बोल्या बणि नहीं आवै ।
हम मसकीन छुदाई बंदे,
तुम्हरा जस मनि भावै ॥ टेक ॥

अलह अवलि दीन का साहिब,
 जोर नहीं फुरमाया ॥
 मुरिसद पीर तुम्हारै है को,
 कहौ कहौ थैं आया ॥
 रोजा करै निवाज गुजारै,
 कलमैं भिसत न होई ॥
 सतरि कावै इक दिल भीतरि,
 जे करि जानै कोई ॥
 खसम पिछांनि तरस करि जिय मैं,
 माल मनो करि फीकी ॥
 आपा जानि सांई कूं जानै,
 तब है भिस्त सरीकी ॥
 माटी एक भेष धरि नांन,
 सब मैं ब्रह्म समानां ॥
 कहै कबीर भिस्त छिटकाई,
 दोजग ही मन मानां ॥

—कबीर-ग्रन्थावली, पृ० २५५ ।

कबीर ने इसमें अपनी ओर से जो कुछ कहा है उसको अभी अलग रखिये
 और देखिये यह कि कबीर को जो बात इसलाममें सबसे अधिक खटकती है वह है
 हिंसा । कबीर को सच पूछिये तो सबसे अधिक चिढ़ इसी हिंसा अथवा जीव-वध
 से है । कबीर का कहना तो अहिंसा के पक्ष में यहाँ तक है कि आप बड़ी दृढ़ता
 के साथ कह जाते हैं कि—

कबीर चाल्या जाइ था,
 आगैं मिला खुदाइ ।
 मीरां मुझसौं यौं कहा,
 किनि फुरमाई गाइ ॥

—कबीर-ग्रन्थावली, पृ० ५२ ।

गो-वध के लिये कहीं कुरान में अल्लाह ने आज्ञा नहीं दी है यही कबीर का पक्ष है। कबीर भली भाँति इस तथ्य को जानते हैं और इसीसे 'मीरां' को ललकारते भी हैं। मुल्ला साहब से भ. यही कहते दिखाई देते हैं।

मुलां करि ल्यौ न्याव खुदाई ।

इहि विधि जीव का भरम न जाई ॥ टेक ॥

सरजी आनै देह बिनासै,

मारी बिसमल कीता ।

जोति सरूपी हाथि न आया,

कहौ हलाल क्या कीता ॥

वेद कतेव कहौ क्यूं झूठा,

झूठा जो नि विचारै ।

सब घटि एक एक करे जानै,

भी दूजा करि मारै ॥

कुकड़ी मारै बकरी मारै,

इक इक करि बोलै ।

सबै जीव साई के प्यारे,

उबरहुगै किस बोलै ॥

दिल नहीं पाक पाक नहीं चीन्हां,

उसदा षोज न जानां ।

कहै कबीर भिसति छिटकाई,

दोजग ही मन मानां ॥

—कबीर-ग्रन्थावली, पृ० १०८ ।

कबीर ने कुछ समझ वृद्ध कर ही इतना कहने का साहस किया है कि 'वेद ग्रन्थ को झूठा क्यों कहते हो ? झूठा वह जो उस पर विचार नहीं करता। बात यह है कि कुरान की मान्यता है कि जिस देश में जो पैगम्बर गया वहाँ की भाषा में उसने वहाँ के लोगों को उपदेश दिया। इसीके आधार पर कबीर यह फटकार

बताते हैं और यह हृदय के साथ इनके हृदय में जमा देना चाहते हैं कि वेद को भी कुछ जानना-मानना चाहिये, और हृदय से क्रूरता का भाव निकाल कर समदर्शिता से काम लेना चाहिये । कबीर और भी खुले रूप में काजी के सामने आते हैं और डंके की चोट पर कह जाते हैं—

काजी कौन कतेब बपानैं ।

पढ़त पढ़त केते दिन बीते,

गति एकै नहि जानैं ॥ टेक ॥

सकति से नेह पकरि करि सुनति,

यहु न बढूं रे भाई ।

जौरे पुदाई तुरक मोहि करता,

तौ आपै कटि किन जाई ॥

हैं तौ तुरक किया करि सुनति,

औरति सों क्या कहिये ।

अरघ सरीरी नार न छूटै,

आधा हिंदू रहिये ॥

छाड़ि कतेब राम कहि काजी,

खून करत हौ भारी ।

पकरी टेक कबीर भगति की,

काजी रहे झष मारी ॥

—कबीर-ग्रन्थावली, पृ० १०७ ।

कबीर के समय में औरत की सुन्नत होती थी अथवा नहीं इसका हमें ठीक ठीक पता नहीं । कबीर की साखी से तो प्रतीत होता है कि नहीं होती थी । आज यह सुन्नत इस देश के एक सम्प्रदाय में होती है । और प्रायः सबमें कही भी जाती है मुसलमानी । कबीर को इसमें भी अत्याचार ही दिखाई देता है । कबीर इस मुसलमानी खूनी प्रवृत्ति से इतने ऊब उठे हैं कि अब उनकी 'किताब' में श्रद्धा नहीं रही । अब वह सर्वथा राम के हो रहे और बस भक्ति की टेक पकड़ ली और

काजी अपना सा मुँह लेकर रह गया। परिणाम क्या हुआ, यह पहले ही देखा जा चुका है। कबीर पक्के भक्त बन गये। किन्तु सदसा नहीं, धीरे धीरे अपनी साधना के आधार पर। कबीर की साधना किस ढंग की थी। इसकी मीमांसा में उतरने के पहले यह जान लेना चाहिये कि उनके हृदय में श्रद्धा किनके प्रति थी। भाग्यवश यह कबीर के पद से आप ही व्यक्त हो जाता है—

सब मदिमाते कोई न जाग,
 तायै संग ही चोर घर मुसन लाग ॥ टेक ॥
 पंडित माते पढ़ि पुरांन,
 जोगी माते धरि धियांन ॥
 संन्यासी माते अहंमेव,
 तपा जु माते तप के मेव ॥
 जागे सुक उघव अकूर,
 हणवंत जागे लै लंमूर ॥
 संकर जागे चरन सेव,
 कलि जागे नांमां जै देव ॥
 ए अभिमान सब मन के काम,
 ए अभिमान नहीं रहीं ठाम ॥
 आतमां राम कौ मन विश्राम,
 कहि कबीर भजि राम नाम ॥

—कबीर-ग्रन्थावली, पृ० २१६।

कबीर ने इस पद में जो 'जोगी माते धरि धियांन' का नाम लिया है वह कुछ आश्चर्य की दृष्टि से देखा जा सकता है। इसमें जिन वैष्णवों का नाम लिया गया है उनके प्रति कबीर की भावना कभी क्या थी, तनिक इसे भी जान ले—

ता मन कौ खोजहु रे भाई,
 तन छुटे मन कहौ समाई ॥ टेक ॥
 सनक सनंदन जै देवनांमां,
 भगति करी मन उनहुँ न जानां ॥

सिब बिरंचि नारद मुनि ग्यानी,
 मन की गति उनहुं नहीं जानी ॥
 घू ग्रहिलाद बभीषन सेषा,
 तन भीतरि मन उनहुं न देषा ॥
 ता मन का कोइ जानै भेव,
 रेंचक लीन भया सुषदेव ॥
 गोरष भरथरी गोपीचंदा,
 ता मन सौं मिलि करै अनंदा ॥
 अकल निरंजन सकल सरीरा,
 ता मन सौं मिलि रह्या कवीरा ॥

—कवीर-ग्रन्थावली, पृ० १९१।

भक्तों ने भक्ति तो की पर मन की गति उन्हें नहीं मिली। मन के शाता तो गोरख, भरथरी, गोपीचन्द आदि ही हुये। कवीर ने अन्यत्र भी कहा है—

मन गोरख मन गोविंदौ,
 मन ही औषड होइ।
 जे मन राखै जतन करि,
 तौ आपै करता सोइ ॥

—वही; पृ० २९।

जिस मन को कवीर ने इतना महत्व दिया है उसकी साधना भी तो कुछ शिष्ट ही होनी चाहिये। कवीर इसे भी आप ही कह जाते हैं :—

मन के मोहन बीठुला,
 यहु मन लागौ तोहि रे।
 चरन कंवल मन मोनियां,
 और न भावै मोहि रे ॥ टेक ॥
 घट दल कवल निवासिया,
 चहु कौं फेरि मिलाइ रे।

गुर गमि तैं पाइये,
झंपि मरे जिनि कोइ रे ।

तहीं कबीरा रमि रह्या,
सहज समाधी सोइ रे ॥

—वही, पृ० ८८ ।

कबीर का रम्य लोक कहाँ है, वहाँ तक जाने का मार्ग क्या है, और इस यात्रा में किस चट्टी पर किसका दर्शन होता है आदि प्रश्नों का समाधान यहीं मिल जाता है और यहीं यह भी विदित हो जाता है कि कबीर की साधना वास्तव में तान्त्रिक वैष्णव-साधना थी, वैदिक भागवत-साधना नहीं । यहाँ जो ध्यान के रूपों का निर्देश हुआ है वह इसे तान्त्रिक बौद्ध-साधना से सर्वथा भिन्न करता है और यह भी निश्चित कर देता है कि कबीर राम को लेकर उठे थे, शून्य को लेकर नहीं । कबीर का अभिमत है—

‘एक जुगति एकै मिलै,
किंवा जोग कि मोग ।

इन दून्युं फल पाइये,
राम नाम सिधि जोग रे ॥

प्रेम भगति ऐसी कीजिये,
मुख अमृत वरिपै चंद ।

आप ही आप विचारिये,
तब केता होइ अनंद रे ॥

बुद्ध जिनि जानों गीत है,
यहु निज ब्रह्म विचार ।

केवल कहि समझाइया,
आत्म साधन सार रे ॥

चरन कवल चित लाइये,
राम नाम गुन गाइ ।

कहे कबीर संसा नहीं,

भगति मुक्ति गति पाइ रे ॥

—वही, पृ० ८९।

कबीर ने भक्ति और मुक्ति दोनों को एक ही साधना में कैसे समेट लिया इसकी विधि तो मिल गई और यह भी हमने जान लिया कि कबीर क्यों अपने आपको वैष्णव नहीं तो वैष्णव का साथी अवश्य कहते हैं। अब योही इसकी भी जिज्ञासा होनी चाहिये कि गोरखनाथ से इनका लगाव क्या था? गोरखनाथ को कबीर हरि-भक्त भी मानते थे। कहते हैं—

‘कामणि अंग चिरकत भया,

रत भया हरि नाइ।

साखी गोरखनाथ ब्युं,

अमर भये कवि मांहि ॥’

गोरखनाथ के बारे में जो गोस्वामी तुलसीदास जी ने—

‘गोरख जगायो जोग, भगति भगायो भोग’

लिख दिया उसका रहस्य क्या है, इसका विचार तो फिर कभी होगा। कबीर की साखी से अभी इतना तो मान ही लेना चाहिये कि गोरख कोरे हठयोगी ही नहीं थे। नहीं, हरिनाम में भी उनकी पूरी रुचि थी। उनका इष्ट क्या था और उनकी साधना किस ढंग की थी इसका आभास इस पद से हो जाता है—

ऊँ नमो सिवाइ बाबू ऊँ नमो सिवाइ।

अह निसि बाइ मंत्र कौणें रे उपाइ ॥

भ्यने भ्यने अघ्यरे जे देवै रे बुझाइ,

ताका मैं चेला बाबू सो गुरु हमार ॥ टेक ॥

ऊँकार आछै बाबू मूल मंत्र धारा,

ऊँकार व्यापीले सकल संसारा।

ऊँकार नामी हृदै देव गुर सोई,

ऊँकार साधे बिना सिधि न होई ॥ १ ॥

नादैं लीन ब्रह्मा नादैं लीना नर हरि,
नादैं लीना ऊमापती जोग ल्यौ घरि घरि ।
नाद ही तौ आछै बाबू सब किछु निषांनां,
नाद ही रै पाइये परम निरबांनां ॥ २ ॥

बाई बाजै बाई गाजै बाई धुनि करै,
बाई पट चक्र घेघै अरघै उरघै मधि फिरै ।
सोहं बाई हंसा रूपी प्यंढै प्यंढै बहै,
बाई कै प्रसादि व्यंद मुरमुप रहै ॥ ३ ॥

मन मारै मन मरै मन तारै मन तिरै,
मन जै अस्थिर होइ तृमुपन भरै ।
मन आदि मन अंत मन मघै सार,
मन ही तैं छूटै बाबू बिपै विकार ॥ ४ ॥

सक्ति रूपी रज आछै सिव रूपी व्यंद,
बारह कला रव आछै सोलह कला चंद ।
चारि कला रवि की जो सति घर आवै,
तौ सिव सक्ती संमि होवै, अन्त कोई न पावै ॥ ५ ॥

एही राजा राम आछै सबैं अंगे वासा,
ये ही पाँचीं तत बाबू सदजि प्रकासा ।
ये ही पाँची तत बाबू समझि समांनां,
वदंत गोरप हम हरि पद जानां ॥ ६ ॥ १२ ॥

—गोरखबानी, पृ० ९८ ।

गोरखनाथ की इस 'बानी' में जहाँ 'इमि हरि पद जानां' का विधान है वहीं 'एही राजा राम आछै सबैं अंगे वासा' का निनाद भी, इससे इतना तो सिद्ध ही है कि गोरख भी राम के भक्त थे और इस नाम की उपासना भी करते थे । इतना होने पर भी कबीर अपने आपको गोरख का अनुयायी नहीं मानते । कारण कदाचित्

यह बताना चाहते हैं कि गोरख में वह उदारता नहीं जो कि भक्त में होनी चाहिये कहते हैं —

जोगी गोरख गोरख करै,

हिंदू राम नाम उच्चरै ॥

मुसलमान कहै एक खुदाइ,

कबीराको स्वामी घटि-घटि रह्यो समाइ ।

—कबीर-ग्रन्थावली, पृ० २०० ।

कबीर ने जो यह कहा है कि 'जोगी गोरख गोरख करै' वही कबीर के अलग होने का कारण है । नाथ-परम्परा से परिचित कोई भी व्यक्ति तुरत कह सकता है कि कबीर गोरख के ऋणी ही नहीं, उन्हीं की पद्धति पर आगे बढ़ने वाले जीव हैं । फिर भी कबीर अपने को सदा गोरख से अलग ही बताते हैं । कारण प्रत्यक्ष है । कबीर किसी भी दशा में अपने इष्टदेव के अतिरिक्त किसी को कहीं भी नहीं मान सकते । और यह सह नहीं सकते कि निर्गुण राम और कबीर के बीच में कहीं कोई और भी हो । नाथ-संप्रदाय की मान्यता क्या थी इसे सामने रख कर देखा जाय तो कबीर की स्थिति आप ही प्रत्यक्ष हो जाती है । नाथ-संप्रदाय का कहना है—

‘आदिनाथो गोरक्षनाथश्चांशं शिभावेन वा स्वयमेक एव परन्तु व्यवहारार्थम-
ङ्गाङ्गिभावेन सेव्यसेवकभावेन नाथात्मकमेव मंगलं कृतम् ।’

—गोरक्षसिद्धान्तसंग्रह, पृ० ७४ ।

साथ ही इतना और भी जान लें कि—

‘वामभागे स्थितः शम्भुर्यो निर्गुणस्य ब्रह्मणोऽश्वरूपः साकारतया संसारकल्या-
णार्थं जातः स शिवो वामभागे । सव्ये विष्णुस्तथैव च । याऽद्भुता निजा इच्छा-
शक्तिस्तस्या अंशेन जाताः । साकारः स विष्णुः संसारप्रवृत्त्यर्थं यस्य सव्यभागे ।
पुनः, मध्यभागे स्वयं पूर्णो निर्गुणसगुणातीतसर्वशिरोमणिर्नाथस्तस्य यः साकाररूपो
नाथो मध्यभागे स नाथो ज्योतीरूपो मम हृदयान्धकारनिवर्त्तनं करोतु ।’

—गोरक्षसिद्धान्तसंग्रह, पृ० ७४ ।

गोरक्षसिद्धान्त कबीर को मान्य नहीं । कारण कि, उसमें गोरक्ष की भी बहुत कुछ वही स्थिति हो जाती है जो भक्तों में राम वा कृष्ण की है । कबीर बाण बातों के खंडन-मंडन और तर्क वितर्क के साथ ही साधना की पद्धति में भी गोरक्ष के साथ हैं । शेष बातों में नहीं । कबीर की भावना और कबीर का सिद्धान्त गोरक्ष से सर्वथा भिन्न है । कबीर भी द्वैताद्वैत विलक्षण किंवा द्वैताद्वैत विवर्जित राम को अपना इष्ट बताते हैं और अनेक पदों में उनके लोक कल्याणी रूप का निदर्शन भी कर जाते हैं । पर भावना के क्षेत्र में ही ऐसा करते हैं । कभी खुल कर इसका प्रतिपादन नहीं करने । उनकी टेक है—

‘नहीं छाहीं बाबा राम नाम,
मोहि और पदन सूं कीन काम ॥ टेक ॥
प्रदलाद पथारे पदन सान,
संग सखा लीये बहुत चाल ॥
मोहि कहा पदावै आल जाल,
मेरी पाटी में लिखि दे श्री गोपाल ॥
तब संनां मुरकां कलौ जाइ,
प्रदिलाद बैघायी बेगि आइ ॥
नूं राम कहन की छाहि बांनि,
बेगि छुटाऊं मेरी कलौ मांनि ॥
मोहि कहा डरावै बार बार,
जिनि जल थल गिर कौ कियो प्रहार ॥
बांधि मारि भावै देह जारि,
जे हूं राम छाहीं ती मेरे गुरहि गारि ॥
तब काढ़ि खड्ग कोप्यौ रिसाइ,
तोहि राखनहारी मोहि बताइ ॥
खंभा में प्रगट्यौ गिलारि,
हरनाकस मार्यौ नख बिदारि ॥

महापुरुष देवाधिदेव,
 नरस्यंघ प्रगट कियौ भगति मेव ॥
 कहै कबीर कोई लहे न पार,
 प्रहिलाद ऊबारयौ धनेक बार ॥ ३७९ ॥
 —कबीर-ग्रन्थावली, पृ० २१४ ।

कबीर के इस भाव को देख कर कोई कह नहीं सकता कि कबीर अवतारवादी नहीं थे । कबीर अन्यत्र भी कहते हैं—

मन रे हरि भजि हरि भजि हरि भजि भाई ।
 जा दिन तेरो कोई नाहीं, ता दिन राम सहाई ॥ टेक ॥
 तंत न जानूं भंत न जानूं,
 जानूं सुंदर काया ।
 मीर मलिक छत्रपति राजा,
 ते भी खाये माया ॥
 वेद न जानूं भेद न जानूं,
 जानूं एकहि रांमां ।
 पंडित दिसि पछिवारा कीन्हां,
 मुख कीन्हौ जित नांमां ॥
 राजा अंबरीक कै कारणि,
 चक्र सुदरसन जारै ।
 दास कबीर कौ ठाकुर ऐसौ,
 भगत की सरन ऊबारै ॥ १२२ ॥

—कबीर-ग्रन्थावली, पृ० १२७ ।

हाँ, कबीर ने अपने जिस 'ठाकुर' का उल्लेख किया है वह ठाकुर अन्य नहीं, भक्तों का चिर-परिचित उनके उद्धार के लिये अवतारधारी अवतारी भगवान् ही है । और यही क्यों ? कबीर यह भी तो उमँग कर कहते हैं—

मेरी जिम्मा बिस्व नैन नाराइन,
 हरिदै जपौ गोविंदा ।
 जंम दुवार जब लेल मांग्या,
 तब का कहिसि मुकंदा ॥ टेक ॥
 तूं बांछण में कासी का जुलाहा,
 चीन्हि न मोर गियाना ।
 तैं सब मांगे भूपति राजा,
 मोरे राम बियाना ॥
 पूरष जनम हम बांछन होते,
 बोले करम तप हीनां ।
 रामदेव की सेवा चूका,
 पकरि जुलाहा कीन्दा ॥
 नौमी नेम दसमी करि संजम,
 एकादसी जागरणां ।
 द्वादसी दान पुनि की बेठां,
 सर्व पाप छयी करणां ॥
 भौ बूझत कछू उपाइ करीजै,
 ज्यूं तिरि लंघै तीरा ।
 राम नाम लिखि भेरा बांधौ,
 कहै उपदेश कवीरा ॥ २५० ॥

—बही, पृ० १७३ ।

कवीर का यह उपदेश भागवतों के तनिक भी प्रतिकूल नहीं दिखाई देता ।
 फिर भी कवीर भागवत नहीं । आश्चर्य तो यह है कि कवीर और भी आगे बढ़ते
 हैं और अपनी भक्ति का भाव भी ठीक ठीक बता जाते हैं । कहते हैं—

कैसे तूं हरि को दास कहायौ,
 करि बहु भेपर जनम गंवायौ ॥ टेक ॥

सुध बुध होइ भज्यौ नहिं सांई,
 काछ्यौ उचंभ उदर कै तांई ॥
 हिरदै कपट हरि सुं नहीं साचौ,
 कहा भयौ जे अनहद नाग्यौ ॥
 भूठे फोकट कलू मंझारा,
 राम कहैं ते दास नियारा ॥
 भगति नारदी मगन सरीरा,
 इहि विधि भव तिरि कहै कबीरा ॥ २७८ ॥

—वही, पृ० १८२ ।

कबीर ने भवसागर पार करने की जो विधि बताई है वह है 'नारदी भक्ति' तो क्या, सच्चमुच कबीर नारद के अनुयायी थे । निवेदन है; हाँ नहीं—नहीं हाँ । कारण यह कि भाव के क्षेत्र में कबीर नारद के अनुयायी हैं । विचार के क्षेत्र में उनके अनुयायी नहीं, विरोधी हैं और विरोध करते हैं उनके अवतारवाद का । उनका सहज उद्घोष है—

नां जसरथ धरि औतरि आवा,
 नां लंका का राव संतावा ॥
 देवै कूख न औतरि आवा,
 नां जसवै ले गोद खिलावा ॥
 ना वो ग्वालन कै संग फिरिया,
 गोबरधन ले न कर धरिया ॥
 बांवन होय नहीं बलि छलिया,
 घरनी बेद लेन उधरिया ॥
 गंडक सालिग राम न कोला,
 मछ मछ हूँ जलहि न डोला ॥
 बट्टी चैत्य ध्यान नहीं लावा,
 परसराम हूँ खत्री न संतावा ॥

द्वागमती सरीर न छाषा,

जगननाथ लेप्यंठ न गाषा ॥

कहे कबीर विचारि करि,

ये ऊले व्योहार ॥

याही थैं जे अगम है,

सो भरति रक्षा संसारि ॥

—कबीर ग्रन्थावली, पृ० २४३ ।

कबीर ने जो व्यवहार की चर्चा छेड़ दी है वह विचारणीय है और विचारणीय है उनका यह कथन भी । कबीर अवतार को नहीं मानते, पर बात अवतार की ही कह जाते हैं । यहाँ अवतार का खंडन किया गया है और उसे व्यवहार के रूप में व्यक्त किया गया है । कबीर ने 'वेद कतेव कथैं व्यवहार' की घोषणा अन्यत्र भी की है । इसे व्यवहार मान लेने में कोई विशेष अश्वचन तो तब नहीं होती जब कबीर वेदान्तियों की भाँति 'परमार्थ' और 'व्योहार' को मानते । परन्तु कबीर वेदान्ती नहीं, वेदान्त से परे हैं । तो क्या इसका भी कुछ रहस्य है ? हमारी दृष्टि में कबीर का यह 'व्योहार' नाथ-संप्रदाय की देन है कुछ वेदान्त का प्रसाद नहीं ।

कबीर का जो रूप सामने आया है वह कुछ विलक्षण सा बना रह जाता है । उसको सुलझाने की चेष्टा तब तक व्यर्थ जायगी जबतक हम कबीर को अपने घर की पूँजी से परलते रहेंगे । कबीर ने जो प्रसंगवश 'जानूं सुंदर काया' का निर्देश कर दिया है वह कुछ अर्थ रखता है । उसका संकेत है सूक्तियों की रूप-उपासना की ओर । सूफी किस प्रकार हुस्न-मजाज़ी के द्वारा हुस्न-हकीकी का साक्षात्कार करते हैं इसको तो सभी लोग जानते हैं । पर यदि नहीं जानते तो यही कि कबीर भी इसी रूपके उपासक थे । यही क्यों ? कबीर ने जो अवतार को लिया तो है पर माना नहीं, उसका भी रहस्य यहीं खुलता है । कबीर यह नहीं मानते कि परब्रह्म, निरंजन, अथवा उनका 'राम' अवतार लेता है, पर यह मानते हैं कि वह समय समय पर उपाधि धारण कर सकता है यह और कुछ नहीं जीलानी की उपाधि-

(लिबास)-वाद है । कहते हैं वह कभी काशी में रहा भी था और सन् १३८८ ई० में यहाँ विद्यमान था । जो हो, कबीर का अध्ययन कुछ इसलामी वेदान्त अपना तसब्बुफ की ओर से भी होना चाहिये ।

अब नारदी भक्ति को लीजिये ? नारदी भक्ति का सच्चा स्वरूप है समर्पण, विस्मरण और व्याकुलता । कहने की बात नहीं कि कबीर में ये बातें हैं । कबीर को व्याकुलता ही नहीं होती उनका विश्वास भी है कि उनका दुःख यदि कोई जानता है तो केवल राम । राम के अतिरिक्त भक्त का दुःख और कोई जान नहीं सकता फिर किसी से कुछ कहना व्यर्थ है । किन्तु वह प्रेम ही क्या जो बुद्धि के बंधन में पड़ा रहे और कातर होकर यह न बोल उठे—

‘बालहा आव हमारे ग्रेह रे,

तुम्ह बिन दुखिया देह रे ॥ टेक ॥

सबको कहै तुम्हारी नारी,

मोकौं इहै अदेह रे ॥

एकमेक है सेज न सोवै,

तब लग कैसा नेह रे ।

आन न भावै नीद न आवै,

ग्रिह बन घरै न धीर रे ॥

ज्यूं कांमी कौं काम पियारा,

ज्यूं प्यासे कूं नीर रे ॥

है कोई ऐसा पर उपगारी,

हरि सूं कहै सुनाइ रे ॥

ऐसे हाल कबीर भये हैं,

बिन देखें जीव जाइ रे ॥ ३०७ ॥

—कबीर-ग्रन्थावली, पृ० १९२ ।

भक्त की तदप व्यर्थ न गई । भगवान् का आना हुआ और उसकी वाणी फूट पड़ी—

को लेकर आगे बढ़े, पर धीरे धीरे भाव-भजन को लेकर इतना आगे बढ़ गये कि आज बाबा गोरखनाथ बहुत पीछे छूट गये हैं और यदि समाज में कभी आते भी हैं तो 'गोरखधन्वा' 'जोगीदा' और 'कबीर' में ही ।

कबीर और जोगीदा की अश्लीलता जो आजकल समझ में नहीं आती उसका कारण यह है कि हम सहजयानियों की 'संघा' भाषा से अनभिज्ञ हैं और यह नहीं जानते कि किस प्रकार यहाँ के सिद्ध इसी ढंग से अपना अध्यात्म लोगो में जगाते और अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन करते थे । गोरख और कबीर ने जो उनकी प्रणाली ली तो 'कबीर' और 'जोगीदा' में भी वही प्रणाली आ गई । इसमें जो कबीर और गोरख का संकेत दिखाई देता है वह उनकी पवित्रता के कारण, किसी क्लृप्त आचरण के कारण कदापि नहीं । क्योंकि यदि जो कुछ लगाकर गाया जाता है उसके यथार्थ होने की संभावना हो तो उससे हास्य का उदय नहीं हो सकता । हँसी के लिये आलम्बन का कुछ विलक्षण होना आवश्यक होता है । यही कारण है कि ऐसे अवसरों पर ब्रह्मा, विष्णु भी नहीं बचते और लोग चुन चुनकर दिव्य पुरुषों को अपनी अश्लीलता को लक्ष्य बनाते हैं । यहाँ इतना और भी जान लेना चाहिये कि जो कबीर ने ब्रह्मा, विष्णु को हेठा दिखाया है वह भी सिद्ध-प्रेरणा के कारण ही । वज्र-यानी मूर्तियों में यह देखा जाता है कि वहाँ वज्रदेवता किसी ब्रह्मदेवता पर सवार हैं अथवा उनके अपने पैरों के नीचे दबाये हुये हैं । यही रूप किसी न किसी ढंग से कबीर में भी पाया जाता है । कबीर की वाणी में तो है ही । 'कबीर' और 'जोगीदा' को भी इसी परिपाटी का फल समझिये । 'कबीर' तो होली के दिनों में चारों ओर सुनाई देती है । 'जोगीदा' भी कहीं कहीं होता ही है और भौंड़ जब तब उसका उपयोग भी करते रहते हैं । फिर भी उसका प्रचार उतना नहीं जितना कबीर का । अच्छा होगा यहाँ 'जोगीदा' का मूल रूप भी 'गोरख-बानी' में ही देख लिया जाय । लीजिये—

मेरा गुरु तीनि छंद गावैं,

ना जानौं गुरु कहाँ गैला,

मुझ नीदबी न आवै ॥ टेक ॥

कुहरा के परि राखी आऊँ,
 अहरा के पर साँधी ।
 पनना के परि राखी आऊँ,
 राखी साँधी राखी ॥ १ ॥
 राखा के परि तेज आऊँ,
 जंगल मये खेल ।
 तेजी के परि खेल आऊँ,
 तेज खेल खेल ॥ २ ॥
 अहरि के परि मरली आऊँ,
 देवल मये स्वंग ।
 राखी मये होग आऊँ,
 रंगि स्वंग रंग ॥ ३ ॥
 एही सुनै नाना पणिवा,
 षट् भाति दिलखायै ।
 भवत गोरनि त्रिगुणी माया,
 सत गुरु दोह लपवै ॥ ४ ॥ ४२ ॥

—गोरन-बानी, पृ० १३७ ।

कबीर की याणी गोरन की याणी ने कितनी मिळती है इसे भी देख ले ।
 गोरन कहते हैं—

'सत बेछी छो सत बेछी छो,
 अवधू गोरपनाथ जाणी ।
 टाट न मूढ पटुप नरी छाया,
 बिरहि करै बिन पाणी ॥ टेक ॥
 काया कुंजर तेरी बाजी अवधू,
 सत गुरु बेलि रूपानी ।
 पुरिष पाणती करै धणियाँणी,

नीकै बालि घरि मांणी ॥ १ ॥
 मूल एद्दा जेद्दा ससिहर अवधू,
 पांन एद्दा जेद्दा मांण ।
 फल एद्दा जेद्दा पूनिम चंदा,
 जोड तोड जांण सुजांण ॥ २ ॥
 बेलझिया दौं लागी अवधू,
 गगन पहुँती झाला ।
 जिम जिम बेलीं दासवा लागी,
 तल मेलहै कूपन डाला ॥ ३ ॥
 काटत बेली कूपल मेलही,
 सोचतबां कुमलाये ।
 मछिद्र प्रसदैं जती गोरष बोल्या,
 नित नवेलही याये ॥ ४ ॥ १७ ॥
 —पृ० १०६ ।

उषर कबीर का मत है—

रांम गुन बेलही रे, अवधू गोरषनाथि जांणी ।
 नाति सरूप न छाया जाकै, बिरध करै बिन पांणी ॥ टिक ॥
 बेलझिया दौं अणीं पहुँती, गगन पहुँती सैली ।
 सहज वेलि जव फूलण लागी, डाली कूपल मेलही ॥
 मन कुंजर जाइ बाड़ी बिलंब्या, सतगुर बाही बेली ।
 पंच सखी मिलि पवन पयंप्या, बाड़ी पांणी मेलही ॥
 काटत बेली कूपले मेलहीं, सोचताणी कुमिळोणी ।
 कहै कबीर ते बिरला जोगी, सहज निरंतर जाणी ॥ १६२ ॥
 —कबीर-ग्रन्थावली, पृ० १४२ ।

प्रसूत दोनों पदों की तुलना से यह तो विदित हो गया होगा कि कबीर की साधना पर गोरख का कितना प्रभाव है। साथ ही इतना भी देण लें कि कबीर की उलटी गोरख की सीमा देन है। गोरख का एक पद है—

‘नाथ बोलै अमृत बाणी, बरिषैगी कंबळी भीजेगा पांणी ॥टेक॥
गादि पहरया बागिल्ले पंटा, चलै दमांमा बाजिले जैठा ॥१॥
कडवा की डाली पोपल बासै, मत्ता के लषद बिलहया नासै ॥२॥
चले बटारा भाकी बाट, सोचै दुकरिया ठौरें पाट ॥३॥
दूकिल कूकर भूकिले पोर, काटै भणौ पुकारै दोर ॥४॥
ऊबड़ पेडा नगर मझारी तलि गागरि ऊपर पनिहारी ॥५॥
मगरी परि चूल्हा घुंघार, पोवणहारा कौ रोटी लाह ॥६॥
कामिनि जलै अर्गांडी तापै, बिचि पैसंदर थरहर कापै ॥७॥
एक तु रटिया रटती भाई, बहू बिवाई मायू जाई ॥८॥
नगरी की पांणी कुई आवै, उलटी चरचा गोरख गावै ॥४७॥’

—पृ० १४१।

इस ‘सबरी’ की दाय में ले अब कबीर की उलटी में संधि लगाइये और देखिये कि समुतः कबीर का गेद क्या है ! सुनिये—

‘हे कोई जगत गुर ग्यानी, उलटि वेद बूझौ ।
पांणी में अगनि जरै, अंगरै कीं सुझौ ॥ टेक ॥
एकनि दादुरि लाये पंच भवंगा, गाह नाहर लायो काटि काटि अंग ॥
बकरी बिघार लायो, हरनि लायो चीता ।
कागिल गर कादियां, बटेरै धाज जीता ॥
मूसे मैजार लायो, स्यालि लायो स्वांनौ ।
आदि कीं आदेश करत, कहै कबीर ग्यानौ ॥ १६० ॥’

—पृ० १४१।

कबीर ने इस क्षेत्र में गोरख का अनुसरण केवल एकांत-साधना, चित्त-वृत्ति-निरोध एवं स्वस्थ शरीर ही के लिये नहीं किया। नहीं, इसका लक्ष्य कुछ और

भी था। कौन नहीं जानता कि इष्टयोग की साधना, कुंडलिनी का जगाना खेले नहीं। सतत अभ्यास की वस्तु है और सो भी साध्य है किसी सद्गुरु के सच्चे आदेश के द्वारा ही। तो भी हम देखते क्या है कि इस गुह्य साधना का शंख-नाद हो रहा है भोले-भाले समाज में। क्या इसका कुछ भी कारण नहीं है? क्या यह किसी का मस्त मौलापन है? क्या इसी को फक्कड़पन कहते हैं? नहीं, इसमें से एक भी नहीं। इसे या तो आप कोरी उद्धरिणी कहें या यह कि यह जनता को अपनी ओर खींचने का गूढ़ मन्त्र है। इसके द्वारा जनता में जो उत्सुकता उत्पन्न होगी, जो उत्कंठा जगेगी, जो श्रद्धा वक्ता की ओर मुड़ेगी वह कुछ उद्देश्य-हीन उपेक्षा की वस्तु नहीं। यही तो सिद्धो जोगियों और फलतः कबीर का भी वह मूल-मंत्र और अमोघ अस्त्र है जिससे जनता उनकी मुट्ठी में आती और कान रोप कर उनकी अद्भुत वाणी को सुनती ही नहीं, उनको सर्वदर्शी मान भी लेती थी। कबीर की यह उलटी साधना व्यक्तिगत रूप में इष्टयोग की साधना है किन्तु समष्टि रूप में अपना साख रोपना भी है, कुछ साखी का ढिंढोरा पीटना मात्र ही नहीं। अच्छा हुआ जो आगे चल कर सूफियों और बहुत कुछ संतों ने भी इसे छोड़ ही दिया और भक्तों ने तो सर्वथा इसे ठुकरा ही दिया।

कबीर के कूट-पदों और अद्भुत की पर्याप्त चर्चा हो चुकी। यह कबीर का काव्य नहीं। कबीर की कविता तो उनके मधुर पदों और सरस उपदेशों में है। जहाँ 'नाद' और 'बिन्दु' के चक्कर में नहीं पड़े और अपनी सहज आकुलता को लेकर वाणी में फूट पड़े वहीं उनका हृदय काव्य के रूप में बरस पड़ा और सारा जनपद लहलहा उठा। कबीर के उपदेश भी कुछ कम चोखे नहीं उतरे। व्यंग की तो बात हो क्या? फवतियाँ भी खूब कसी हैं। बाह्याडंबर की घञ्जियाँ उड़ाने में चूकते ही नहीं। प्रतीत होता है कि उनको बेघने के लिये ही वाणी मिली है। सब सही, किन्तु यह सही नहीं कि कबीर में कहीं अहंकार नहीं था। था, और अवश्य था। परन्तु वह रह नहीं गया था, नारदी भक्ति की कृपा से, दीनबन्धु राम के प्रसाद से। कबीर में यह कहना कि काव्य नहीं है, काव्य का उपहास करना है किन्तु इष्टयोगी कबीर में काव्य ढूँढ़ना मूख मारना है। कबीर की कविता देखनी

हो तो उनके मधुर पदी को देखें । उनकी विरहिणी की पुकार को सुनें । उनकी 'दुलहिनि' के उल्लास को देखें । उनकी सती को सराहें और सब कुछ छोड़ कर देखें उनके प्रेम की अनन्यता को, जहाँ काजल के लिये कोई स्थान नहीं—

‘कबीर रेख सिद्धर की काजल दिया न जाय’ ।

साररूप में कहा चाहें तो कबीर का कहना यह है—

‘रे रे मन मोहि चोरि कदि, मैं तत पूछौ तोदि ।
संसै सूळ सबै भई, समझाई कदि मोदि ॥
मुनि हंसा मैं कहूँ विचारी, त्रिजुग जोनि सबै अंधियारी ॥
मनिषा जन्म उत्तिम जो पावा, जानूँ राम तो सयाँन कहावा ॥
नदी चेतै तो जनम गंमाया, पर्यौ विद्वान तब फिरि पछतावा ॥
सुख करि नूल भगति जो जानै, और सबै दुख या दिन आनै ॥
अमृत केवल राम पियारा, और सबै विष के भंडारा ॥
हरिख आदि जो रमिये रांमां, और सबै पिसमां के कांमां ॥
सार आदि संगति निरवानां, और सबै असार करि जानां ॥
अनदित आदि सकल संसारा, दित करि जानिये राम पियारा ॥
साच सोई जे थिरह रहाई, उपजै बिनसै झूठ हूँ जाई ॥
मोटा सो जो सहजै पावा, अति कष्टस रैं करू कहावा ॥
नां जरिये नां कीजै मैं गेरा, तहां अनंद जहां राम निहोरा ॥
मुकति तो ज आपा पर जानै, सो पद कहा बु भरमि भुलानै’ ॥

—कबीर-ग्रन्थावली, पृ० २३२ ।

इसी को यदि सरस संकेत में समझना हो तो कबीर के उस पद पर ध्यान दें जिसमें कहा गया है—

‘चलि चलि रे भवरा कमल पास, भवरी बोलै अति उदास ॥ टेक ॥
तैं अनेक पुष्टि की लियो भोग, सुख न भयो तब बढ़यो हे रोग ॥
हौं ज कहत तोसुं बार बार, मैं सब बन सोख्यो द्वार द्वार ॥
दिनां चारि के मुरंग फूळ, तिनहि देखि कहा रख्यो हे भूळ ॥

या बनासपती में लागैगी आगि, तब तूं जैहौ कहां भागि ॥
 पट्टप पुराने भये सूक, तब भवरहि लागी अधिक भूत ॥
 उबथौ न जाहि बल गयो है छूटि, तब भंवरी रूनी सीस कूटि ॥
 दह दिसि जोवै मधुप राइ, तब भवरी ले चली सिर चढ़ाइ ॥
 कहै कबीर मनको सुभाव, राम भगति बिन जम कौ डाव ॥”

—वही, पृ० २१६ ।

अन्त में कबीर की घोषणा और विवशता का जो रंग रूप गोचर होता है वह भी कुछ महत्त्व का है। कबीर का विषाद है—

‘लाघा है कछू लाघा है, ताकी पारिष को न लहै ।
 अवरन एक सकल अविनासी, घटि घटि आप रहै ॥ टेक ॥
 तोल न मोल माप कछु नाहीं, गिखंती ग्यान न होई ।
 नां सो भारी नां सो हलवा, ताकी पारिष लषै न कोई ॥
 ज़ामैं हम सोई ‘हम ही मैं, नीर मिले जल एक हूवा ।
 यौं जांयें तौ कोई न मरिहै, बिन जायें थैं बहुत मूवा ॥
 दास कबीर प्रेम रस पाया, पीवणहार न पाजैं ।
 विषनां वचन पिछाणत नाहीं, कहु क्या काढ़ि दिखाऊँ ॥ १६९ ॥

—वही, पृ० १४४ ।

कबीर को अपनी गहरी साधना में जो रस मिला था, उसे कबीर बाट कर पीना चाहते थे। परन्तु उन्हें पीनेवाला नहीं मिलता था। इसका कारण यह नहीं था कि लोग उस रस को चाहते ही नहीं थे, अपितु यह था कि उसकी पहचान ही कठिन थी। कबीर जिस ‘विवर्जित’ को लेकर साधना के क्षेत्र में उतर पड़े थे और फिर उसे पार कर उससे आगे बढ़ जिस निर्गुण राम में रम गये थे वह भी इस विवर्जित से दूर नहीं था फिर वह सबका राम हो कैसे सकता था कि सब लोग मिल-जुल कर उसकी भक्ति करते। कबीर का यह राम कभी सबका राम हुआ, इसमें पूरा सन्देह है। कबीर का पन्थ चलने अनेक कबीर पन्थी हुए, पर किसी ने सचमुच कबीर के राम को पहचाना भी, ऐसा प्रतीत नहीं होता। उनके

पंथ में ही उनका निरंजन, सुकियों का नारद अथवा इसलाम का शीतान बन गया और लोगों ने न जाने कितनी 'परे की' सीढ़ियाँ निकाल लीं। कबीर का नाम तो चला, पर कबीर का राम नहीं, उसको रट रही उसकी लगन नहीं।

हाँ, तो कबीर की जीवन-यात्रा में तीन पड़ाव प्रत्यक्ष दिखाई देते हैं, जिन्हें हम क्रम से सूखी, साधक और भक्त के रूप में पाते हैं। कबीर जन्म से मुसलमान थे, पहले भी मुसलमान के घर में ही थे। मुसलमानी आदर्श के प्रति उनके हृदय में कोई आस्था नहीं, पर मुसलमानी कदाचार के प्रति उनके हृदय में घृणा है। मुसलमानी मत में सबसे बड़ा दोष है क्रूरता, हिंसा और जीव-वध। कबीर इसी से इसको अच्छा नहीं समझते। शार्कों के प्रति उनके हृदय में जो गुणुगुना है उसका भी कारण यही है। यह कहना कि, कबीर ने इसलाम का भी उसी प्रकार खंडन किया है जिस प्रकार हिन्दू-मत का, ठीक नहीं। कबीर की धारणा मुहम्मदसाहब के प्रति क्या थी इसे कौन कहे? किन्तु यह कहना भी ठीक नहीं कि कबीर ने मुसलमान होने के कारण ही तीर्थ-भ्रम का खंडन किया। नहीं, इसका एक मुख्य कारण उनका सहज सम्प्रदाय में दीक्षित हो जाना भी था। इस सम्प्रदाय का सहज तो उनको खूब बचा पर उसका गहरा प्राणायाम उनको अधिक न जँचा। निदान उन्होंने काया की साधना छोड़ आत्मा की भारावना को अपनाया। और फिर तो उसमें ऐसे मग्न हुए कि सर्वथा अपने राम के हो रहे।

कबीर प्रचार करते थे पर प्रचारक नहीं थे। कबीर सुधार करते थे पर सुधारक नहीं थे। कबीर एकता चाहते थे पर समशीला के भूखे नहीं थे। तो वस्तुतः कबीर चाहते क्या थे? क्या हिन्दू-मुसलमान को एक करना। नहीं जी, ऐसी बात नहीं थी। कबीर की दृष्टि में राम-रहीम में भेद नहीं था पर कबीर कभी कुरान-पुरान को एक नहीं समझते थे। कबीर चाहते थे सदाचार और सत्य का व्यवहार, किसी जाति का नहीं, व्यक्ति का। कबीर की सब से बड़ी देन यही है कि नीच जाति के लोग भी उनके पंथ में आ जाने से शक्ति नहीं गंढ़े, भक्त बन गये। खान पान और आचार-विचार से शुद्ध बने, मांस-मदिरा में दूर हुये। परन्तु गहरी यह हो गई कि अपने भाव को सिद्ध और शान्ति का क्षण समझ गये और

फलतः छूत-छात के शिकार भी खास हुए। कबीर किसी भेद-भाव को मिटाने में सर्वथा असमर्थ हैं और यदि समर्थ हुए तो भाव भगति दिखाने में ही। कबीर का जो रूप घर-घर फैल सका वह बेतुकी अथवा उनका उलटा रूप ही था। कबीर की उलटी जटिल थी, पर यह बताने में कितनी सरल कि उसटा रूप ही वस्तुतः कबीर का रूप है। सच है भाव बदल जाता है पर रूप भाव का साथ देने में समर्थ नहीं होता। चाहे कुछ भी हो, पर यह हो नहीं सकता कि कभी कबीर का नाम भुलाया जा सके। कबीर कबीर ही थे। उनकी होशमें कोई उठ नहीं सकता। कबीर का ढंग अलग, कबीर का रंग अलग, कबीर का काव्य अलग, कबीर की भाषा अलग, कबीर का सब कुछ अलग, पर ऐसा अलग नहीं कि वह कहीं किसी का लग न सके। सच पूछो तो इसी लगालगी में कबीर का सब कुछ है। शून्य-महल 'भँवर गुफा' में कदापि नहीं। कबीर की साधना निराली थी किन्तु उनका जीवन इतना घरेलू था, उनकी वाणी इतनी ठेठ कि कोई घरवारी उन्हें भूल नहीं सकता। उनकी 'झीनी झीनी बीनी चदरिया' किसको नहीं भाती चाहे वह किसी भी जाने और किसी भी जाने से हो।

४—जायसी

मलिक मुहम्मद जायसी हिन्दी के उन कवियों में हैं जिन्हें लोग जानते ही नहीं, मानते भी हैं। तो भी कहीं कहीं यह सुनने में आता है कि मलिक मुहम्मद जायसी को जो प्रतिष्ठा आज हिन्दी-साहित्य में प्राप्त है वह स्वर्गीय पंडित रामचन्द्र शुक्ल जी के कारण। शुक्ल जी ने जायसी के लिए क्या कुछ किया इसकी तो उनके 'जायसी ग्रन्थावली' की भूमिका ही बताती है। तथापि यह नहीं कहा जा सकता कि जायसी के सम्बन्ध में और शोध की आवश्यकता नहीं है और न सुचारु रूप से उनके ग्रन्थों के सम्पादन की ही। 'पदमावत' की अनेक हस्त लिखित प्रतियाँ प्राप्त हैं उनके आधार पर पाठ भेद के साथ 'पदमावत' का सम्पादन किया जा सकता है। फिर भी हम सरलता से यह कह सकते हैं कि जायसी का अध्ययन 'जायसी ग्रन्थावली' के आधार पर निरूद्ध किया जा सकता है। हर्ष की बात तो यह है कि जायसी ने अपने तीनों ग्रन्थों में कुछ न कुछ अपने विषय में लिख ही दिया है। 'पदमावत' और 'अलरावट' का प्रकाशन 'जायसी-ग्रन्थावली' में प्रथम संस्करण में ही हो गया था। द्वितीय संस्करण में उनका तीसरा ग्रन्थ भी प्रकाशित हो गया, जिसका नाम है 'आखिरी कलाम'। इस 'आखिरी कलाम' में जायसी ने अपने 'अवतार' के सम्बन्ध में लिखा है—

भा औतार मोर नी सदी । तीस बरिस ऊपर कबि पदी ॥
 आवत नुचत-चार विधि ठाना । भा भूकंप जगत अकुलाना ॥
 घरती दीन्ह चक्र-विधि भाई । फिर अकास रहैट कै नाई ॥
 गिरि-पहार मेदिनि तस हाळा । जस चाला चलनी भरि चाळा ॥
 मिरित-लोक ज्यो रचा दिह्योला । सरग पताल पवन-खट डोला ॥
 गिरि-पहार परबत दहि-गए । सात समुद्र कीच मिळि भए ॥
 घरती पाटि छात भहरानी । पुनि भइ मया जी सिष्टि दिठानी ॥

—जायसी-ग्रन्थावली, पृ० ३८४।

जायसी ने इसमें अपने जन्म-काल का जैसा वर्णन किया है वह इतिहास में कब घटा इसका ठीक ठीक पता अभी तक नहीं चला । यदि इस भूकंप का पता हो जाता तो जायसी का जन्म-काल ठीक-ठीक निकल आता । जायसी ने लिखने को तो लिख दिया—

भा औतार मोर नौ सदी । तीस बरिस ऊपर कवि बदी ॥

परन्तु इसका भेद नहीं खुला कि वस्तुतः वह त्रितयि कौन सी थी । जहाँ तक हम दृष्टि दीक्षाते हैं हमको इसमें तीन अर्थ दिखाई देते हैं । एक तो सन् (८००-१-३०) ८३०, दूसरा ९००, तीसरा (९००-३०) ८७० । इनमें से कौन सा अर्थ जायसी को इष्ट है, यह कहना कुछ कठिन है । यदि 'नौ सदी' का अर्थ ९०० लिया जाय और 'तीस बरिस ऊपर कवि बदी' का अर्थ यह लगाया जाय कि कवि ने तीस वर्ष अधिक कहा तो इसका निर्देश हुआ सन् ८७० हिजरी । और यदि 'तीस बरिस ऊपर कवि बदी' का अर्थ यह ग्रहण किया जाय कि ३० वर्ष के उपरान्त कवि कहलाया तो इसका संकेत होगा ९०० हिजरी और यदि आज कल की भाँति 'नौ सदी' का अर्थ ८०० से ९०० लगाया जाय और तीस बरिस ऊपर कवि बदी का ३० वर्ष और तो इसका अर्थ निकला सन् ८३० । जायसी ने 'पदमावत' में शेरशाह का दिल्ली के

इससे इतना तो सिद्ध हो है कि 'आखिरी कथाम' की रचना सन् १३६ हिजरी में हुई। यदि जायसी का जन्म-काल १०० माना जाय तो इस समय उनकी अवस्था ३६ वर्ष की ठहरती है जो इस चैराग्य के लिये स्वातः ठीक नहीं ठहरती। जायसी ने अपने चैराग्य के विषय में लिखा है—

जायस नगर मीर अरमान् । नगर क नावें आदि उदयान् ॥
तहाँ दिवस दस पहुँचे आयउँ । भा वेंदाग बहुत सुख पायउँ ॥
सुख भा सोचि एकदुख मानी । ओहि बिनु जिवन मन के जानी ॥
नैन नर तो गएउ समाई । रहा पूरि भर हिरदै छाई ॥
'जहँवें' देखी नहँवें सोई । और न आव दिष्टि तर कोई ॥
आपुन देखि देखि मन राखी । दूसर नाहि, सो कासो भाखी ॥
मर्व जगत दर्शन कर लेखा । आपन दर्शन आपहि देखा ॥

अपने कीकृत कारन मीर पसारिन हाट ।

मलिक मुहम्मद बिहैन होइ निकसिन तेहि घाट ॥१०॥

—पृ० ३८७,

जायसी के हम कथन से इतना तो सिद्ध हो जाता है कि जायसी का स्थान जायस ही था। जायस का पुराना नाम 'उदयान' या भी। जो कहीं 'विद्यानगर' के रूप में भी पाया जाता है। तहाँ 'दिवस दस पहुँचे आयउँ' का अर्थ कहीं से आकर पाहुन के रूप में जायस में रह जाना नहीं है। नहीं, इसका अर्थ वही है, जो कबीर के चार दिन के पाहुन का—'भयो रे मन पाहुँनही दिन चारि'।

परन्तु इससे यह स्पष्ट नहीं होता कि जायसी को यह चैराग्य हुआ कब ? 'मलिक मुहम्मद बिहैन होइ निकसिन तेहि घाट' का भाव क्या ?

जायसी ने 'अल्लरावट' में किसी सन् का उल्लेख नहीं किया और न किसी बादशाह की वन्दना ही की। अतएव किसी तिथि के निश्चय में उससे सीधी सहायता नहीं मिल सकती। हाँ, उसमें दो संकेत ऐसे अवश्य आये हैं जिनसे कुछ रघर उघर की ऊहा-पोहा की जा सकती है। जायसी कहते हैं—

ना-नाग्द तब रोह पुकारा । एक जोलाहै सौं मैं हारा ।।
 प्रेम-तंतु नित ताना तमई । जप तप साधि सैकरा भरई ॥
 दरब गरब सब देह बियारी । गनि सायी सब लेंहि सँभारी ॥
 पाँच भूत माँही गनि मलई । ओहि सौं मार न एकौ चलाई ॥
 विधि कहँ सँवरि साज सो साजै । लेह लेह नावँ कूँच सौं माँजै ॥
 मन पूर्ण देह सग अँग मोरै । तन सो बिनै, दोउ कर जोरै ॥
 सूत सूत सो क्या मँजाई । सीझा काम बिनत सधि पाई ॥

* दोहा *

राउर आगे का कहै जो सँवरै मन लाइ ।
 तेहि राजा निति सँवरै, पूछै घरम बोलाइ ॥

* सोरठा *

तेहि मुख लावा लूक, समुझाए समुझै नहीं ।
 परै खरी तेहि चूक मुहमद जेहि जाना नहीं ॥४२॥
 मन सौं देह कदनी दुइ गादी । गार्द छीर रहै होइ सादी ॥
 ना ओहि लेखै राति, न दिना । करगह त्रैठि साठ सो बिना ॥
 लुगिका लाइ करै तन धीसू । नियर न होइ, डरै इबलीसू ॥
 भरै साँस जब नावै नरी । निसरै छूछी, पैठे भरी ॥
 लाइ लाइ कं नरी चढ़ाई । इललिलाइ कै ढारि चलाई ॥
 चित डोलै नहि खूटी टरई । पल पल पेखि आग अनुसरई ॥
 सीधे मारग पहुँचै जाई । जो एहि भौंति करै सिधि पाई ॥

* दोहा *

चउँ साँस तेहि मारग, जेहि से तारन होइ ।
 घरै पाँव तेहि सीढ़ी, दुरतै पहुँचै सोइ ॥

—पृ० ३७५ ।

शायरी के इस जुगल को कबीर के रूप में न देखना भूलः
 हमी और जग हमरी हमरे 'तिहि मुख लावा लूक' को उनकी अंतिम यातना के:

रूप में न देखना । तो क्या, 'जप तप साधि सैकरा भरहं' के सैकरा का आशय सौ वर्ष से है ? हो, तो भी हम जायसी के जीवन-काल को ठीक ठीक नहीं पकड़ सकते । कारण कि स्वयं कबीर का जीवन-काल संदिग्ध है और इससे यह ध्वनित भी नहीं होता कि कब ? अतः 'अलरावट' को यहीं छोड़ अब कुछ 'पदमावत' से सहायता लेनी चाहिये । 'पदमावत' में सन् का उल्लेख तो है पर विवाद-ग्रस्त । 'पदमावत' में कहा गया है—

'सन नव सँ सत्ताइस अहा । कला अरम-वैन कवि कहा ॥'

—पृ० १० ।

इसके अब तक तीन पाठ उपलब्ध हुये हैं सन १२७, सन् १४७ और सन् १३९ । इनमें से सन् १३९ को तो कोई ठीक नहीं समझता । रहे शेष दो, सो इनमें बड़ा मतभेद है । कोई २७ को ठीक समझता है तो कोई ४७ को । ४७ के पक्ष में सबसे पुष्ट प्रमाण दिया जाता है—

'सैरसाहि देहली-मुलतान' परन्तु इसके सम्बन्ध में भी हमें कुछ कहना है । भाग्यवश जायसी ने दो मुलतानों का वर्णन किया है—एक बाबर और दूसरा शेरशाह । शेरशाह के वर्णन में जो बात पाई जाती है वह बाबर के वर्णन में नहीं । विस्तार की दृष्टि से ही नहीं, भाव और विचार की दृष्टि से भी बाबर के विषय में जायसी का कहना है—

'बाबर साह छत्रपति राजा । राज पाठ सन कहँ विधि साजा ॥
मुलुक मुलेमाँ कर ओहि दीन्हा । अदल दुनी ऊमर जस कीन्हा ॥
अली केर जस कीन्हेसि खोंडा । लीन्हेसि जगत समुद भरि डोंडा ॥
बल हमजा कर जैसे सँभारा । जो बरियार उठा तेहि मारा ॥
पहलवान नाए सब आदी । रहा न कतहुँ बाद करि वादी ॥
बह परताप आप तप साधे । घरम के पंथ दई चित बाँधे ॥
दरब जोरि सब काहुहि दिए । आपुन बिरह आरु-जस किए ॥

राजा होइ करै सब छोंडि, जगत मेंह राज ।

तब अस कहै 'मुहम्मद', वै कीन्हा किछु काज ॥ ८ ॥

—पृ० ३८६ ।

इधर शेरशाह की दशा है—

‘सेरसाहि देहली-मुळतानू । चारिछ खंड तपै जस भानू ॥
 आही छाज छात औ पाटा । सब राजै मुहँ घरा छिलाटा ॥
 जाति सूर औ खोंडे सूर । औ बुधिवंत सबै गुन पूरा ॥
 सूर नवाए नवखँड वई । सातउ दीप दुनी सब नई ॥
 तहँ लगि राज खडग करि लीन्हा । इसकंदर जुळकरन जो कीन्हा ॥
 हाथ सुलेमों केरि अँगूठी । जग कहँ दान दीन्ह भरि मूठी ॥
 औ अति गरु भूमिपति भारी । टेकि भूमि सब सिद्धि सँभारी ॥
 दीन्ह असीस मुहम्मद, करहु जुगहि जुग राज ।

बादसाह तुम जगत के, जग तुम्हार मुहताज ॥ १३ ॥

—पृ० ६ ।

‘दीन्ह असीस मुहम्मद’ के साथ ही इतना और भी जान लें—

‘सब पृथ्वी सीसहि नई जोरि जोरि कै हाथ ।

गंग जमुन जौ लगि जल तौ लगि अम्बर नाथ ॥ १५ ॥

—पृ० ७ ।

शेरशाह को जायसी ने केवल ‘शाहेवक्त’ के रूप में ही नहीं देखा है । उसकी कीर्ति के वर्णन में जायसी का जो हृदय समझ रहा है उसका भी कुछ गूढ़ कारण होना चाहिये । ‘शाहेवक्त’ की बात तो बाबर के साथ भी कही जा सकती है । फिर दोनों में इतना भेद क्यों ? कवि को प्रौढ़ता ही कारण नहीं हो सकती । इसमें कुछ हृदय का लगाव और चित्त-वृत्ति का उल्लास भी है । कदाचित् यही कारण है कि जहाँ हम कवि मुहम्मद को आशीर्वाद देते हुए पाते हैं वही सारी प्रजा को भंगल-कामना करते हुए भी । मलिक मुहम्मद जायसी की स्थिति क्या थी कि देहली मुळतान शेरशाह को स्तुति करते करते ‘असीस’ देने लगे । हमें यह भूलना न होगा कि शेरशाह का जन्म रजब ८७७ हिजरी (दिसम्बर १५०२ ई०) में हुआ था । इस दृष्टि से देखा जाय तो आयु के विचार से जायसी तभी आशीर्वाद देने के योग्य ठहरते हैं जब उनका जन्म ८७० हिजरी

मान लिया जाय । अन्यथा अवस्था की दृष्टि से उनको यह अधिकार प्राप्त नहीं ।

कहा जा सकता है कि मलिक मुहम्मद जायसी सूफी फकीर थे । किसी भी अवस्था में उन्हें आशीर्वाद देने का अधिकार प्राप्त था । हो सकता है । किन्तु इतना ही पर्याप्त नहीं । बाबर के बारे में भी तो यही बात कही जा सकती है । वहाँ जायसी के द्वारा यह कार्य क्यों नहीं होता । एक बात और । कहते हैं कि जब हुमायूँ हार कर कन्नौज से भाग गया था और इधर उधर भटकता फिर रहा था तब जायस के लोग यह खबर उठाया करते थे कि हुमायूँ बादशाह शेरशाह पर चढ़ाई कर रहा है । तात्पर्य यह कि जायस के लोग शेरशाह के विरोधी थे । इसका कुफल यह हुआ कि शेरशाह का कोप जगा और उसने यह आज्ञा निकाल दी कि जायस को खोद कर फेंक दो । फिर क्या था, भगदड़ मची और जायस को छोड़ कर लोग इधर उधर हो रहे । इसी होने में जायसी भी अन्यो के साथ अमेठी के पास मँगरा के जंगल में पहुँच गये और उसी को अपना निवास-स्थान बना लिया । हमारी समझ में यह आता है कि जायसी इसी बिगड़ी को सुधारने के लिये दिल्ली पहुँचे थे और शेरशाह के राज्याभिषेक के अवसर पर ही उक्त आशीर्वाद दिया । ऐसा मानने का एक प्रधान कारण और भी है । शेरशाह का मानिकपुर और जौनपुर से जो लगाव था वही नहीं तो वैसा ही कुछ मलिक मुहम्मद जायसी का भी था । दोनों की प्रवृत्ति भी एक सी दिखाई देती है । यह असंभव नहीं कि दोनों का परस्पर स्नेह भी पहले से ही रहा हो, और कहते भी तो हैं कि जायसी दिल्ली गए थे । कब गये थे, इसी पर विवाद उठता है । लोग कहते हैं अकबर के समय में । हमारा मत है शेरशाह के अभिषेक में । इस सम्बन्ध में श्री सैयद आले मुहम्मद मेहर जायसी का कथन है—

‘पद्मावत’ में मलिक जी ने शेरशाह सूरी की तारीफ की है । परंतु पता नहीं कि शेरशाह के दरबार में मलिक जी को पद्मावत के पेश करने का अवसर भी मिला या नहीं । अलबत्ता मीर हसन की मसनवी से साबित होता है कि अकबर के दरबार में वे पहुँचे थे—

“ये मलिक नाम मुहम्मद जायसी ।
वह कि पद्मावत जिन्होंने है लिखी ॥

मर्दे आरिफ़ ये वह और साहब कमाज़ ।
 उनका अकबर ने किया दरयाफ़ूत हाल ॥
 हो के मुश्ताक उनकी बुलवाया सिताब ।
 ताकि हो सोहबत से उनकी फैज़याब ॥
 साफ़ बातें ये वह और मस्त अलमस्त ।
 लेक दुनिया तो है यह जाहिर परस्त ॥
 ये बहुत बदशक्ल और वह बदकवी ।
 देखते ही उनको अकबर हँस पड़ा ॥
 जो हँसा वह तो उनको देख कर ।
 यों कहा अकबर को हो कर चश्मेतर ॥
 हँस पड़े माटी पर ऐ तूम शहरयार ।
 या कि मेरे पर हँसे बेअख़्तियार ॥
 कुछ गुनह मेरा नहीं ऐ बादशाह ।
 सुख बासन तू हुआ और मैं सियाह ॥
 अल में माटी तो है सब एक जात ।
 अख़्तियार उसका है जो है उसके हाथ ॥
 सुनते ही यह हर्क रोया दादगर ।
 गिर पड़ा उनके कदम पर आन कर ॥
 अलगरज़ उनको व एजाज़े तमाम ।
 उनके घर भिजवा दिया फिर बस्तलाम ॥
 साहबे तासीर हैं जो ऐ हसन ।
 दिख प करता है असर उनका सुखन ॥”

ऊपर थोड़ी हुई कविता से मालूम होता है कि अकबरी दरबार से वे बड़ी सम्मान के साथ घर वापस आए । फ़रमान अकबरी ९६३ हिजरी (१५५६ ई०) को मेवद रिफ़ाग़ हुसैनी रईस जायस के नाम है और जिसकी बदीलत तमाम जायस बाटो को माफ़ी मिली है उसमें भी मलिक जी की कोई चर्चा नहीं है ।”

—नागरी मचारिणी पत्रिका, संवत् १९९७, पृ० ४४-४५ ।

मीर हसन ने अपनी मसखी 'रिमुजुल आरिज़' की रचना सन् ११८८ हिजरी (१७७४ ई०) में की। उसमें उन्होंने मलिक मुहम्मद जायसी के विषय में जो कुछ लिखा वह 'मटियदि हैसेसि कि कोहरदि' की व्याख्या भर है। उसके आधार पर यह नहीं कहा जा सकता कि वह हसनवाला अकबर ही था। कारण कि अकबर तो ऐसी बातों के लिये प्रतीक सा हो गया है। किसी के प्रसंग में उसके नाम का आ जाना अचरज की बात नहीं। ध्यान देने की बात है कि जायसी की किसी भी रचना में अकबर का उल्लेख नहीं। अथवा यह कहना और भी न्याय-सगत होगा कि जायसी की प्राक्त रचनाओं में कोई अकबर-कालीन नहीं। उधर हम देखते हैं कि अकबर के हाथ में शासन-सूत्र आते ही सभी जायसवालों को जो माफी मिली है उसमें मलिक मुहम्मद का कहीं नाम नहीं। तो क्या यह आश्चर्य की बात नहीं है कि मलिक मुहम्मद अकबर के शासन के अंतिम दिनों (११९९ हिजरी) तक जीवित रहें और कोई रचना ऐसी न करें कि जिसमें कहीं अकबर का भी नाम हो। सो भी उस अकबर का जो उन्हीं के बाबर का पौत्र और जायस का प्यारा था।

मलिक मुहम्मद जायसी की कई पुस्तकों का नाम लिया जाता है। जिनमें से 'पद्मावत', 'अल्लरावत' और 'आखिरी कलाम' तो 'जायसी ग्रन्थावली' के रूप में प्रकाशित हो चुकी हैं। परन्तु 'सल्लरावत', 'चम्पावत', 'मुराईनामा', 'महरानामा', 'पोस्तीनामा', जैसी पुस्तकों की कोई पंक्ति अभी नहीं मिली। इनका नाम भी कुछ ऐसा है जिसे देख कर विस्वास नहीं होता कि ये सचमुच पुस्तक के नाम हैं। सम्भव है दो एक और 'पत', और दो एक 'नामा' संश्लिष्ट पुस्तकें लिखा गईं हों। किन्तु तोभी उचित यही जान पड़ता है कि इन पुस्तकों का रचना इन तीनों के पहले ही हुई होगी। क्योंकि इनका नाम तथा इनका विषय कुछ और हो प्रतीत होता है। यहाँ यह भी भूलना न होगा कि जायसी ने 'अल्लरावत' के अन्त में जहाँ यह आशा प्रकट की है कि—

‘गलि सरि माटी होइ लिलनेहारा बापुरा।

जो न मिटावै कोइ, ज़िला रहे बहुते दिना’ ॥ ५३ ॥

—जायसी-ग्रन्थावली, पृ० ३८२।

मर्दे आरिफ़ ये वह और साहब कमाज़ ।
 उनका अकबर ने किया दरयाफ़ूत हाल ॥
 हो के मुश्ताक उनकी बुलवाया सितार ।
 ताकि हो सोहबत से उनकी फैज़याब ॥
 साफ़ बातें ये वह और मस्त अउमस्त ।
 लेक दुनिया तो है यह जाहिर परस्त ॥
 ये बहुत बदशक्ल और वह बदकबी ।
 देखते ही उनको अकबर हँस पड़ा ॥
 जो हँसा वह तो उनको देख कर ।
 यों कहा अकबर को हो कर चश्मेतर ॥
 हँस पड़े माटी पर ऐ तुम शहरयार ।
 या कि मेरे पर हँसे बेभ्रखितयार ॥
 कुछ गुनह मेरा नहीं ऐ बादशाह ।
 सुख बासन तू हुआ और मैं सियाह ॥
 अस्त में माटी तो है सब एक जात ।
 अखितयार उसका है जो है उसके हाथ ॥
 सुनते ही यह हर्क रोया दादगार ।
 गिर पड़ा उनके कदम पर आन कर ॥
 अलगरज़ उनको ब एजाज़े तमाम ।
 उनके घर भिजवा दिया फिर बस्तलाम ॥
 साहबे तासीर हैं जो ऐ हसन ।
 दिल प करता है असर उनका सुखन ॥”

ऊपर लिखी हुई कविता से मालूम होता है कि अकबरी दरबार से वे बड़ी इज्जत के साथ घर वापस आए । फ़रमान अकबरी ९६३ हिजरी (१५५६ ई०) जो सैयद पियारा हुसेनी रहस जायस के नाम है और जिसकी बंदोस्त तमाम जायस वालों को माफ़ी मिली है उसमें भी मलिक जी की कोई चर्चा नहीं है ।”

—नागरी प्रचारिणी पत्रिका, संवत् १९९७, पृ० ४४-४५ ।

मीर हसन ने अपनी मसखी 'रिमुजुल आरिज़' की रचना सन् ११८८ हिजरी (१७७४ ई०) में की। उसमें उन्होंने मलिक मुहम्मद जायसी के विषय में जो कुछ लिखा वह 'मदियहिं हँसेसि कि कोहरहिं' की व्याख्या भर है। उसके आधार पर यह नहीं कहा जा सकता कि वह हँसनेवाला अकबर ही था। कारण कि अकबर तो ऐसी बातों के लिये प्रतीक सा हो गया है। किसी के प्रसंग में उसके नाम का आ जाना अचरज की बात नहीं। ध्यान देने की बात है कि जायसी की किसी भी रचना में अकबर का उल्लेख नहीं। अथवा यह कहना और भी न्याय-संगत होगा कि जायसी की प्राप्त रचनाओं में कोई अकबर-कालीन नहीं। उधर हम देखते हैं कि अकबर के हाथ में शासन-युग आते ही सभी जायसवालों को जो माफ़ी मिली है उसमें मलिक मुहम्मद का कहीं नाम नहीं। तो क्या यह आश्चर्य की बात नहीं है कि मलिक मुहम्मद अकबर के शासन के अंतिम दिनों (१९९ हिजरी) तक जीवित रहे और कोई रचना ऐसी न करें कि जिसमें कहीं अकबर का भी नाम हो। सो भी उस अकबर का जो उन्हीं के बाबर का पौत्र और जायस का प्यारा था।

मलिक मुहम्मद जायसी की कई पुस्तकों का नाम लिया जाता है। जिनमें से 'पद्मावत', 'अलरावट' और 'आखिरी कलाम' तो 'जायसी ग्रन्थावली' के रूप में प्रकाशित हो चुकी हैं। परन्तु 'सखरावत', 'चम्पावत', 'मुराईनामा', 'महरानामा', 'पोस्तीनामा', जैसी पुस्तकों की कोई पंक्ति अभी नहीं मिली। इनका नाम भी कुछ ऐसा है जिसे देख कर विश्वास नहीं होता कि ये सचमुच पुस्तक के नाम हैं। सम्भव है दो एक और 'वत', और दो एक 'नामा' संग्रह पुस्तकें लिखी गई हों। किन्तु तोभी उचित यही जान पड़ता है कि इन पुस्तकों का रचना इन तीनों के पहले ही हुई होगी। क्योंकि इनका नाम तथा इनका विषय कुछ और ही प्रतीत होता है। यहाँ यह भी भूलना न होगा कि जायसी ने 'अलरावट' के अन्त में जहाँ यह आशा प्रकट की है कि—

'गलि सरि माटी होइ लिखनेहारा बापुरा।

जौ न मिटावै कोइ, लिखा रहै बहुतै दिना' ॥ ५३ ॥

—जायसी-ग्रन्थावली, पृ० ३८२।

वही 'पदमावत' के उपसंहार में यह कामना भी—

‘केह न जगत जस बेचा, केह न लीन्ह जस मोल ? ।

जो यह पढ़ै कहानी, हृद सँवरै दुई बोल’ ॥ २ ॥

—पृ० ३४२ ।

इतना ही नहीं, अपितु कुछ और भी—

‘मुहम्मद कवि यह जोरि सुनावा । सुना सो पीर प्रेम कर पावा ॥

जोरी लाह रक्त कै लेई । गाढ़ि प्रीति नयनन्ह जल भेई ॥

औ मैं जानि गीत अस कीन्हा । मकु यह रहै जगत महुँ चीन्हा ॥’

—पृ० ३४१ ।

आश्चर्य यह कि ‘अखरावट’ और ‘पदमावत’ को ही मलिक मुहम्मद जायसी की अंतिम रचना समझना चाहिये । इनमें भी विद्वेषतः ‘पदमावत’ को । ‘अखरावट’ में जो बात कही गई है वही ‘पदमावत’ में कर दिखाई गई है । अस्तु, हमारा कहना हुआ कि जायसी ने जो कुछ लिखा इनके पहले लिखा । क्या लिखा ! यह शोध के गर्भ में है । यदि जन-श्रुति को प्रमाण मानें तो यह मानना होगा कि उनकी अन्य पुस्तकों का सम्बन्ध किसी न किसी व्यक्ति से रहा है । ‘पोस्तीनामा’ के बारे में प्रसिद्ध है कि उसकी रचना अफीमचियों की हँसी उड़ाने के लिये की गई थी । जायसी के पीर शाह मुबारक बोदला स्वयं अफीमची थे । उन्होंने जायसी को ‘निपूते’ का शाप दिया । परिणाम यह हुआ कि उनके सात बच्चे उसी दिन छत के गिर जाने से दब मरे और पीर के प्रसाद से उनका नाम उनकी रचनाओं के द्वारा ही चला ।

मलिक मुहम्मद जायसी के पीर कौन थे इसमें भी कुछ विवाद है । ‘आखिरी कलाम’ में कहा गया है—

‘मानिक एक पाएउँ उजियारा । सैयद असरफ़ पीर पियारा ॥

जहाँगीर चिश्ती निरमरा । कुल जग महुँ दीपक बिधि घरा ॥

औ निहंग दरिया-जल माहाँ । बूझत कहँ धरि काढ़त बाहाँ ॥

समद माहुँ जो बोहित फिरई । लेतै नावँ सौहँ होइ तरई ॥

तिन्ह घर हौं मुरीद, सो पीरू । सँवरत बिनु गुन लावै तीरू ॥
 कर गहि घरम-पंथ देखरावा । गा मुलाह तेहि मारग लावा ॥
 जो अस पुरुषहि मन चित लावै । इच्छा पूजै आस तुलावै ॥
 जौ चालिस दिन सेवै, नार बुहारै कोइ ।
 दरसन होइ 'मुहम्मद', पाप जाह सब धोइ' ॥ ९ ॥

—पृ० ३८७ ।

जायसी ने 'अखरावट' और 'पद्मावत' में भी इन्हीं 'सैयद असरफ पीर पियारा' को अपना पीर माना है और अपने को उनके घर का सेवक कहा है । 'अखरावट' में तो नहीं पर 'पद्मावत' में उनके वंश का भी परिचय है—

'ओहि घर रतन एक निरमरा । हाजी सेख सत्रै गुन भरा ॥
 तेहि घर दुइ दीपक उजियारे । पंथ देइ कहँ दैव सँवारे ॥
 सेख मुहम्मद पून्यो-करा । सेख कमाल जगत निरमरा ॥
 दुऔ अचल धुव डोलहि-नाहीं । मेरु खिखिंद तिन्हहु उपराहीं ॥
 दीन्ह रूप औ जोति गोसाईं । कीन्ह खंभ दुइ जग के ताईं ॥
 दुहुँ खंभ टेके सब मही । दुहुँ के भार सिहिटि थिर रही ॥
 जेहि दरसे औ परसे पाया । पाप हरा, निरमल भइ काया ॥
 मुहम्मद तेइ निचित पथ जेहि सँग मुरसिद पीर ।
 जेहिके नाव औ खेवक बेगि लाग सो तीर ॥" १९ ॥

—पृष्ठ-९ ।

इस परिचय को भली-भाँति समझना चाहिये । कारण कि इसमें शेख मुहम्मद बोदला का नाम आया है और नाम आया है शेख कमाल का भी । परन्तु दोनों में शील और रूप के अतिरिक्त विद्या और गुण का कहीं संकेत नहीं मिलता । जायसी ने तो उनको 'दरस परस' के लिए ही चुना है और उनको इसी हेतु सेव्य समझा है कि वे 'सैयद असरफ पीर पियारा' के घर हैं ।

जायसी ने इसकी ओर भी संकेत कर दिया है जिस पर उचित श्रमान न देने के कारण उनकी पीर-परम्परा में गड़बड़ी हो गई है और किसी किसी ने तो मुहं

परम्परा को पीर-परम्परा का ही अंग मान लिया है। जायसी की गुरु-परम्परा यह है—

गुरु मोहदी खेवक मैं सेवा । चले उताइल जेहि कर सेवा ॥
 अगुवा भयउ सेख बुरहान् । पंथ लाइ महि दीन्ह गयान् ॥
 अलहदाद भल तेहि कर गुरू । दीन दुनी रोसन सुरखुरु ॥
 सैयद मुहम्मद के वै चेला । सिद्ध-पुरुष-संगम जेहि खेला ॥
 दानियाल गुरु पंथ लखाये । हजरत ख्वाज खिजिर तेहि पाए ॥
 भए प्रसन्न ओहि हजरत ख्वाजे । लिये मेरइ जहँ सैयद राजे ॥
 ओहि सेवत मैं पाई करनी । उघरी जीभ, प्रेम कवि बरनी ॥
 वै सुगुरु, हौं चेला, नित बिनवौं भा चेर ।
 चन्ह हुत देखे पायउँ, दरस गोसाईं केर ॥ २० ॥

—पृष्ठ ९ ।

कुछ हेर-फेर के साथ यही बात 'अखरावट' में भी कही गई है। हाँ, उसमें विशेषता यह अवश्य है कि शेख बुरहान को कालपी नगर का बताया गया है। कहते हैं—

‘पा-पाएउँ गुरु मोहदी मीठा । मिला पंथ सो दरसन दीठा ॥
 नावैं पियार सेख बुरहान् । नगर कालपी हुत गुरु-यान् ॥’

—पृष्ठ ३६४ ।

‘पदमावत’ में जो कहा गया है—

‘ओहि सेवत मैं पाई करनी । उघरी जीभ, प्रेम कवि बरनी ।’

उससे प्रकट है कि जायसी को काव्य की शिक्षा किस घरसे मिली थी, ‘अगुवा भयउ सेख बुरहान्’ से ध्वनित तो यह होता है कि शेख बुरहान के द्वारा गुरु मोहदी (मुहीउद्दीन) का सत्संग प्राप्त हुआ था। शेख बुरहान हिन्दी में कविता करते थे। कुछ भी हो, जायसी के आधार पर निर्विवाद कहा जा सकता है कि जायसी के शिक्षा-गुरु कालपी के थे तो दीक्षा-गुरु जायस के। पर जायस के कौन थे इसमें विवाद है। मखदूम सैयद असरफ जहाँगीर का निघन सन् ८०८ हिजरी (१४०६

ई०) में हो चुका था, अतः जायसी का मुरशिद उनको कहा नहीं जा सकता । शेख हाजी का निधन सन ९०६ हिजरी (१५०० ई०) में हुआ और उनके चंशज शाह जमाल की मृत्यु उनके पहले ही हो चुकी थी । उनके पुत्र शेख मुबारक का अन्त सन ९७४ (१५६६ ई०) और शेख कमाल का अन्त सन ९८४ (१५७६ ई०) में हुआ । प्रतीत होता है कि जायसी ने जो अपने दीक्षा-गुरु का स्पष्ट निर्देशन न कर उस घर का ही उद्घोष किया है उसका कारण यही है कि उस समय उस घर में कोई मुरशिद होने के योग्य न था । उन्होंने उस घर की सेवा सैयद असरफ जहाँगीर के नाते की । जो हो, जायसी के मुँह से इसका निर्णय नहीं होता कि वस्तुतः उनका दीक्षा-गुरु कौन था ।

जायसी ने अपने मित्रों का भी परिचय दिया है किन्तु केवल 'पदमावत' में ही :—

‘चारि मीत कवि मुहमद पाए । जोरि मिताई सिर पहुँचाए ॥
 यूसुफ़ मलिक पंडित बहु ज्ञानी । पहिलै भेद-बात वै जानी ॥
 पुनि सलार कादिम मतिमाहाँ । खाँड़े-दान, उभै निति बाँहा ॥
 मियाँ सलोने सिँव बरियारु । वीर खेतन खड्ग जुझारु ॥
 सेख बड़े, बड़ सिद्ध बलाना । किए आदेस सिद्ध बड़ माना ॥
 चारिउ चतुरदसा गुन पढ़े । औ सँजोग गोसाई गढ़े ॥
 विरिछ होइ जौ चन्दन पासा । चन्दन होइ बेधि तेहि बासा ॥
 मुहमद चारिउ मीत मिलि भए जो एकै चित्त ।
 एहि जग साथ जो निबहा, ओहि जग ब्रिछुरन कित्त ॥ २२ ॥

—पृष्ठ १० ।

मलिक मुहम्मद जायसी ने इनका नाम और इनकी विशेषता तो दी किन्तु इनके घर-बार और स्थान के सम्बन्ध में कुछ नहीं कहा । जायस के लोग इनको वहीं का मानते हैं ।

सबसे विचित्र बात यह है कि जायसी ने अपने कुल के सम्बन्ध में कहीं कुछ नहीं कहा है । अपने विषय में इतना अवश्य लिखा है—

‘एक नयन कवि मुहमद गुनी । सोइ विमोहा जेइ कवि सुनी ।
चौद जैसे जग विवि औतारा । दीन्ह कलंक, कीन्ह उजियारा ॥’

—पृ० ९ ।

एवं—

‘एक नयन जस दरपन औ निरमल तेहि भाठ ।

सब रूपवंतइ पाउँ रहि मुख जोइहि कै चाउ’ ॥२१॥ —पृष्ठ १० ।
कहते हैं कि मलिक मुहम्मद जायसी को बचपन में ही अर्धांग हो गया था,
जिससे उनका रूप बिगड़ गया था—

‘मुहमद बाईं दिसि तजा, एक सखवन, एक ओंखि ।’

से सिद्ध होता है कि उनका बायाँ अंग झूल गया था । उनका दायाँ अंग ही
ठीक रह गया था । कुछ लोगों का कहना है कि बचपन में शीतला के कारण
उनकी यह दशा हुई थी । जोहो, उनको विकलांग होने में किसी को आपत्ति नहीं ।

जायसी के निघन के सम्बन्ध में कहा जाता है कि जब आप मँगरा के वन
में ‘सुमिरन’ में लगे हुए थे तब किसी बहेलिया की गोली से शहीद हुये । उसने
भूल से इनकी ध्वनि को शेर की ध्वनि समझ कर इन्हें निशाना बनाया । यह भी
कहा जाता है कि इन्होंने पहले से ही कह दिया था कि इनका बघ उसीके हाथ
से होगा । इनके बारे में यह भी प्रसिद्ध है कि इनके आशीर्वाद से ही अमेठी के
राजा का वंश चला और उनके निमित्त ही ‘अखरावट’ की रचना भी हुई । परन्तु
अमेठी के राजा-वंश से इसका कोई सूत्र नहीं मिलता । ‘अखरावट’ की रचना
का जो कारण बताया जाता है वह भी ठीक नहीं । यदि अखरावट ज्योतिष का
ग्रन्थ होता तो यह मान लिया जाता कि जायसी ने जन्माष्टमी के अवसर पर जो
ठीक समय बताया था, उसीके कारण राजा के आग्रह पर उसकी रचना हुई ।
परन्तु ‘अखरावट’ परमार्थ-साधन और सिद्धान्त का ग्रन्थ है उसकी रचना आत्म-
चुति के लिये ही हुई होगी ।

मलिक मुहम्मद जायसी के निघन की तिथि तो निश्चित ही जान पड़ती है
पर सन नहीं । काजी सैयद आदिल हुसैन ने अपने रोजनामचे में मलिक मुहम्मद
की निघन-तिथि ५ रज्जब ९४९ हिजरी (१५४२ ई०) लिखी है । हमारी दृष्टि

में यही तिथि ठीक है। इसके अतिरिक्त और भी कुछ तिथियाँ जैसे १०६९ दिजरी, १०४९ दिजरी आदि भी मिलती हैं जो किसी भी दशा में ठीक नहीं ठहरती। हाँ, जो लोग जायसी का जन्म सन् ९०० दिजरी में मानते हैं उनकी दृष्टि में ९४९ नदी, ९९९ दिजरी ही ठीक है। कारण कि 'पदमावत' के, अन्त में जो दुदापा का चित्र खींचा गया है वह इसी समय ठीक उतरता है। इस दृष्टि से मुसलमानी गणना से जायसी का जीवन ९९ वर्ष ठहरता है और हमारी दृष्टि से (९४९-८७०) ७९ वर्ष ठहरता है जो दुदापा का घोटक भी है और साथ ही जायसी के जीवन की सारी घटनाओं को समेटने में समर्थ भी। सन ९९९ दिजरी को ठीक मानने में सबसे बड़ी अड़चन यह है कि 'पदमावत' के बाद जायसी ने नया लिखा इसका कुछ पता नहीं। यदि 'पदमावत' का रचना-काल ९४७ दिजरी ही मान लिया जाय तो भी (९९९-९४७) ५२ वर्षों में केवल 'पदमावत' का बनना संभव है। ऐसी स्थिति में उचित तो यह प्रतीत होता है कि हम जायसी का जीवन-काल ८७० से ९४९ दिजरी तक मानें और 'पदमावत' का रचनाकाल ९२७ से ९४८ तक। शेरशाह की वन्दना इसी सन की हो तो कोई आश्चर्य नहीं। मलिक मुहम्मद जायसी ने अपने ग्रन्थों में अपना जो कुछ परिचय दिया है उसकी व्याख्या हो चुकी। उसके अतिरिक्त उनके सङ्ग्रह में जो प्रवाद प्रचलित हैं उनके बारे में अधिक कुछ कहने की आवश्यकता नहीं। उनके जीवन में जिस घटना का विशेष महत्त्व है वह यही कही जाती है कि जायसी को सच्चा विराग उस दिन हुआ, जिस दिन उन्होंने किसी साधारण व्यक्ति के अभाव में एक कोढ़ी लकड़हारा के साथ भोजन किया और उसके पीस-खने जूठन को आप ही पी लिया। उनका पीना था कि कोढ़ी मृत हो गया और उनकी आँख खुल गई। जायसी ने अपने विराग का नाम तो 'आखिरी कलाम' में लिया है परन्तु उसका समय नहीं दिया है। 'मलिक मुहम्मद बिहैन होइ निकसिन तेहि घाट, के 'बिहैन' का अर्थ यदि जीवन के प्रातःकाल में है तो मानना होगा कि वचन में ही उन्हें वैराग्य हो गया था। फिर घर-बार की संगति कम और कहीं घेरेगी यह ठंफ ठीक कहा नहीं जा सकता।

जायसी के सम्बन्ध में पहले कहा जा चुका है कि 'जिक असदी' के समय उनका बंध सिंह-ध्वनि के भ्रमसे हो गया था। यहाँ देखना यह चाहिये कि जायसी की साधना थी क्या? यह तो मानी हुई बात है कि जायसी ने अपने अव्यात्म को 'पदमावत' का रूप दिया है और अंत में उसके उपसंहार में कह भी दिया है—

‘मैं एहि अरथ पडितन्द वृक्षा । कहा कि इन्ह किछु और न सूझा ॥
चौदह भुवन जो तर उपराहीं । ते सब मानुष के घट माहीं ॥
तन चितउर मन राजा कीन्हा । हिय सिंघल बुधि पदमिनि चीन्हा ॥
गुरु सुआ जेहि पंथ देखावा । बिनु गुरुजगत को निरगुन पावा ॥
नागमती यह दुनिया-धंधा । बाँचा सोइ न एहि चित बंधा ॥
राघव दूत सोइ सैतान । माया अलाउदी सुळतान ॥
प्रेम-कथा एहि भाँति विचारहु । वृक्षि लेहु जो वृक्ष पारहु ॥

‘तुरकी, अरबी, हिंदुई, भाषा जेती आहिं ।

जेहि महँ मारग प्रेम कर, सबै सराहँ ताहि’ ॥ १ ॥

—पृष्ठ ३४१ ।

जायसी ने अपनी प्रेम-कथा में जिस प्रेम-मार्ग का जो प्रदर्शन किया है उसकी व्याख्या भी उन्होंने अपने दंग से कर दी है। सिंघल में जो पद्मिनी अथवा हृदय में जो बुद्धि है उसकी प्राप्ति किस प्रकार सम्भव है इसका आदेश आदिनाथ महादेव ने मल राजा को इस प्रकार दिया है—

‘गढ़ तस बाँकि जैसि तोरिकाया । पुरुष देखु ओही कै छाया ॥
पाहय नाहिं जूझ हठि कीन्हे । जेइ पावा तेहि आपुहि चीन्हे ॥
नौ पौरी तेहि गढ़ मझियारा । औ तहँ फिरहि पाँच कोटवारा ॥
दसवँ दुवार गुपुत एक ताका । अगम चढ़ाव, बाट सुठि बाँका ॥
मेदै जाइ सोइ वह घाटी । जौ लहि मेद, चढ़ै होइ चोटी ॥
गढ़ तर कुंड, सुरँग तेहि माहीं । तहँ वह पंथ कहाँ तोहि पाहीं ॥
चोर बैठ जस सेंधि सँवारी । जुआ पैत जस छाव जुआरी ॥

जस मरजिया समुद धँस, हाथ आव तब सीव ।

दूँदि लेइ जो सरगन्दुभारी चढ़े सो सिंगल दीव ॥ ९ ॥

—पृष्ठ १०५ ।

कायागद के बाँक चढ़ाय का मोच तो हो गया परन्तु उसकी विधि का पता अभी नहीं चला । अतएव उसे भी देना चाहिये—

दसवें दुभार ताल के देला । उछटि दिस्टि जो लाव सो देला ॥

जाइ सो तरौ सोँस मन चँपी । जस भँसि लीनर फानर काटिदी ॥

तू मन नामु मारि कै नाँस । जो पै मरदि अबहि फर नास ॥

परगट लोकनार कहु बाता । गुपुत लाउ मन जासौ राता ॥

‘हौं रौ’ कहत सर्थ मति लोई । जौ तू नादि आदि सग कोई ॥

जियतदि दुरे मरै एक बारा । पुनि का मोखु, को मारै पारा ॥

आपुदि गुरु को आपुदि चेला । आपुदि सब ओ आपु अकेला ॥

आपुदि मोच जियन पुनि, आपुदि तन मन सोइ ।

आपुदि आव करै जो चाहे, कहाँ सो दूसर कोइ ॥ १० ॥

—पृष्ठ १०५-१०६ ।

संक्षेप में यही जायसी की साधना है और है यही जायसी का सिद्धान्त । इसी को स्वतन्त्र रूप से देखना हो तो ‘अनुराग’ का अन्त देखें—

‘बेला चरचत गुनगुन गाया । लोजत पृष्ठि परम रस पाया ॥

गुन बिचारि बेला जेदि चीन्दा । उत्तर कहत भरम लेइ लीन्दा ॥

जगमग देख उदै ठजियारा । तीनि लोक लदि किरन पसार ॥

ओदिना बरन, न जाति अजाती । चंद न मुरुज, दिवस ना राती ॥

कया न अदै अकथ भा रहई । बिना विचार समुझिका परई ॥

सोइहं सोइहं बसि जो करई । जो वृहो सो धीरज धरई ॥

कहै प्रेम कै बरनि कहानी । जो वृहो सो सिद्ध गियानी ॥

माटी कर तन भौँसा, माटी महँ नव खंड ।

जो केहुखेले माटि कहँ, माटी प्रेम प्रचंड ॥

—पृष्ठ ३८१-२

जायसी ने जो कुछ कहा है उसे विवेक की आँख से देखें तो 'पद्मावत' का सारा रहस्य खुल जाय, और जायसी का मेद भी भली-भाँति मिल जाय । जायसी भी हठ-योग की साधना मानते हैं पर साथ ही साथ यह भी करते जाते हैं कि यही सब कुछ नहीं । इसके आगे जो है वही सब कुछ है । जायसी ने चित्त-वृत्ति-निरोध के लिए योग को ठीक ठहराया है, कुछ परम-ज्ञान अथवा सिद्ध-रस के लिये नहीं । यही कारण है कि पद्मिनी जन्म रत्नसेन को प्राप्त हो जाती है तब वह उनके योग को अधिक महत्त्व नहीं देते । एक प्रकार से उसका उपहास ही करते हैं । 'रसायन' के प्रति भी उनकी यही चारणा है ।

जायसी ने जहाँ प्रेम को 'जोग' से ऊँचा ठहराया है वहीं 'नाद' से वेद को भी । राजा 'नाद' के बिना भोजन नहीं करता है और पंडित से प्रश्न करता है—

'तुम पंडित जानहु सब भेदू । पहिले नाद भएउ, तब वेदू ॥
आदि पिता जो विधि अवतारा । नाद संग जिउ ज्ञान सँचारा ॥
सो तुम बरजि नीक का कीन्हा । जेवन संग भोग विधि दीन्हा ॥
नैन, रसन, नासिक दुइ खवना । इन्ह चारिहु सँग जेवै भवना ॥
जेवन देखा नैन सिराने । जीभहि स्वाद भुगुति रस जाने ॥
नासिक सबै वासना पाई । खवनहिं काह करत पहुनाई ? ॥
तेहि कर होइ नाद सौं पोखा । तब चारिहु कर होइ सँतोखा ॥

औ सो सुनहिं सबद एक जाहि परा किछु सूझि ।

पंडित ! नाद सुनै कहँ बरजेहु तुम का बूझि ?' ॥ १२ ॥

—पृष्ठ १४१-२ ।

पंडित चुप नहीं रहते, झट उत्तर देते हैं—

'राजा ! उतर सुनहु अब सोई । महि डोलै जो वेद न होई ॥
नाद, वेद, मद, पैँइ जो चारी । काया महँ ते, लेहु विचारी ॥
नाद हिये, मद उपनै काया । जहँ मद तहाँ पैँइ नहिं छाया ॥
होइ उनमद जूझा सो करै । जो न वेद-आँकुस सिर धरै ॥

जोगी होइ नाद सो सुना । जेहि सुनि काय जरै चौगुना ॥

कया जो परम तंत मन लावा । घूम माति, सुनि और न भावा ॥

गए जो घरमपंथ होइ राजा । तिन कर पुनि जो सुनै तो छाजा ॥

जस मद पिए घूम कोइ, नाद सुने पै घूम ।

तेहि ते बरजे नीक है, चढ़े रहसि कै दूम ॥ १३ ॥'

—पृष्ठ १४२ ।

जायसी की दृष्टि में 'नाद' को भी स्थान है और 'वेद' को भी, 'नाद' उन्माद के लिये, वेद अंकुश के लिये । यदि वेद न रहे तो उन्माद में आकर लोग परस्पर जूझा करें, और कहीं शान्ति का विधान न हो । 'यदमावत' और कुछ नहीं, इसी 'नाद' और इसी वेद का समन्वय है । उसका पूर्वार्द्ध 'नाद' है तो उत्तरार्द्ध 'वेद' है । यही वेद जायसी को 'जोग' से अलग करता है और श्रलग करता है कबीर से भी । कबीर ने वेद की मर्यादा का उल्लंघन किया और सदा सबसे जूझते ही रहे । जायसी ने ऐसा नहीं किया उनके वेद ने कहा—

विधान के मारग हूँ तेते । सरग नखत तन रोआँ जेते ।

फिर भी, जायसी का अपना पक्ष यह है—

'ना-नमाज है दीन क थूनी । पढ़ै नमाज सोइ यह गुनी ॥

कही तरीफत चिसती पीरु । उघरित असरफ औ जहंगीरु ॥

तेहि के नाव चढ़ा हौं घाई । देखि समुद्र-जल-जिउ न डेराई ॥

जेहि के ऐसन खेवक भला । जाइ उतरि निरभय सो चला ॥

राइ एकीकत परै न चूकी । पैटि मारफत मार बुझूकी ॥

ढूँढ़ि उठै लेइ मानिक मोती । जाइ समाइ जोति महुँ जोती ॥

जेहि कहैं उन्द असनाव चढ़ावा । कर गहि तीर खेइ लेइ आवा ॥

साँची राइ सरीअत, जेहि बिसवास न होइ ।

पौव राखि तेहि सीढ़ी निभरम पहुँचै सोइ ॥

सोरठा

जेइ पावा गुरु मीठ सो सुख-मारग महुँ चलै ।

सुख अनंद भा छीठ, मुहमद साथी पोढ़ जेहि ॥ २६॥”

—पृष्ठ ३६२ ।

साधना के क्षेत्र में सद्गुरु को सभी मानते हैं और सभी मानते हैं ‘तरीकत’ को । हाँ, यदि कबीर जैसे ‘आजाद’ लोग नहीं मानते हैं तो ‘शरीअत’ को । जायसी भी कहते हैं—

‘दा-दाया जाकहँ गुरु करई । सो सिल पंथ समुझि पग घरई ॥
सात खंड औ चारि निसेनी । अगम चढ़ाव, पंथ तिरबेनी ।
तौ वह चढ़ै जै गुरु चढ़ावै । पाँव न डगै, अधिक बल पावै ॥
जो गुरु सकति भगति भा चेला होई खेलार खेल बहु खेला ॥
जो अपने बल चढ़ि कै नाँवा । सो खसि परा टूटि गई जाँवा ॥
नारद दौरि संग तेहि मिला । छेह तेहि साथ कुमारग चला ॥
तेली बैल जो निसि दिन फिरई । एकौ परग न सो अगुसरई ॥

सोह सोधु लागरहे जेहि चलि आगे जाइ ।

नतु फिरि पाछे आवई, मारग चलि न सिराइ ॥

सोरठा

सुनि हस्ती कर नाँव, अँधरन्ह टोवा घाइ कै ।

जेह टोवा जेहि ठाँव, मुहमद सो तैसे कहा ॥’ २४ ॥

—पृष्ठ ३६१ ।

यह हस्ती का दृष्टान्त बौद्धों से इमाम शज्जाली ने लिया और फिर वह विश्व-व्यापक हो गया । जायसी की उदारता ऐसी नहीं कि वह, सभी पन्थों को सम-दृष्टि से देख सकें । उनकी दृष्टि में तो—

‘सो बर पंथ मुहम्मद केरा । है निरमल कबिलास वसेरा ॥

लिखि पुरान बिधि पठवा साँचा । भा परबान, दुँवौ जग बाँचा ॥

सुनत ताहि न्मरद उठि भागै । छूटै पाप, पुनि सुनि लागै ॥

वह मारग जो पावै सो पहुँचै भव पार ।

जो भूला होइ अनतहि तेहि लूटा बट्यार’ ॥

—पृष्ठ ३६२ ।

सच है, जायसी किसी से लड़ते नहीं पर लड़ाते सदा अपनी ही हैं ।
‘पदमावत’ में जहाँ जायसी मुसलमान हैं वहीं ‘अखरावट’ में मुहम्मदी और
‘आखिरी कलाम’, में तो प्रत्यक्ष ही ‘फातिमी’ । बीबी फातिमा के प्रसाद से ही
अल्लाह को संतोष होगा और रसूल की उम्मत (मुसलमान) की मुक्ति होगी ।
अच्छा होगा, इसे जायसी के शब्दों में ही सुन लें । ‘आखिरत’ (कयामत) में
अल्लाह का सक्रोध कहना है—

पुनि रिसाई कै फाई गोसाईं । फातिम कहैं दूँदुइ दुनियाईं ॥
फा मोसौं उन झगर पसारा । सहन हुसैन कहाँ को मारा ॥
दूँदे जगत कतहुँ ना पैहैं । फिरि कै जाह मारि गोहरैहैं ॥
‘दूँदि जगत दुनिया सब आएउँ । फातिम-खोज कतहुँ ना पाएउँ ॥’
‘आयसु होइ, अहैं पुनि कहाँ’ । उठा नाद हैं घरती महाँ ॥
‘मूँदै नैन सकल संसारा । बीबी उठै, करैं निस्तारा ॥’
‘जो कोइ देखै नैन उधारी । तेहि कहैं छार करैं धरि जारी ॥’
आयसु होइहि दैउ कर, नैन रहैं सब झौपि ।
एक ओर डरैं मुहम्मद, उमत मरै डरि काँपि ॥ ३८ ॥

—पृष्ठ ३९९-४०० ।

अल्लाह का आदेश कभी टल नहीं सकता । रसूल ने सब कुछ किया । बेटी
फातिमा को भाँति-भाँति से समझाया । परिणाम यह हुआ कि—

तब रसूल के कहैं भइ माया । जिन चिन्ता मानहु, भइ दाया ॥
जौ बीबी अबहूँ रिसियाई । सबहि उमत-सिर आइ बिसाई ॥
अब फातिम कहैं बेगि बुलावहु । देइ दाद तौ उमत छोड़ावहु ॥
फातिम आइ कै पार लगावा । धरि यज्ञीद दोजख महँ गवा ॥

—पृष्ठ ४०१ ।

मलिक मुहम्मद जायसी ने फातिमा के प्रति जो भाव प्रकट किया है उससे
प्रतीत होता है कि जायसी वस्तुतः शीया थे । परन्तु ऐसा मानने का कोई हक

आधार नहीं। कारण यह कि आप 'तबरी' नहीं पढ़ते, प्रत्युत 'मदह सहाबा' में ही मग्न होते हैं—

चारि मीत जो मुहमद ठाऊँ । जिन्हहिं दीन्ह जग निरमल नाऊँ ॥
 अबावकर सिद्दीक सयाने । पहिले सिदिक दीन वह आने ॥
 पुनि सो उमर खिताब सुहाए । भा जग बदल दीन जो आए ॥
 पुनि ठसमान पंडित बड़ गुनी । लिखा पुरान जो आयत सुनी ॥
 चौथे अलीसिंह बरियारु । सौहँ न कोऊ रहा जुझारु ॥
 चारिउ एक मैतै, एक बाना । एक पंथ औ एक सँधाना ॥
 बचन एक जो सुना वह साँचा । भा परवान दूहँ जग बाँचा ॥

जो पुरान बिधि पठवा सोई पढ़त गरंथ ।

और जो भूले आवत सो सुनि लागे पंथ ॥ १२ ॥

—पृष्ठ ५-६ ।

इसे आप जाप जायसी की उदारता कहें, शील कहें, कुछ भी कहें पर साथ ही इसे भी ध्यान रखें कि जायसी 'फातिमी' थे। उस चिश्ती वंश के मुरीद थे जो फातिमी पर सुन्नी है, और इस देश में शिया सुन्नी का संघर्ष वचाकर अपने मजहब का प्रचार करना चाहते थे और इस ढब से यहाँ की भाषा में करना चाहते थे कि किसी का इससे विरोध न हो और उनका इष्ट भी सब जाय।

फरार में हटयोगी बातों को देखकर जो लोग उन्हें इसी 'बिन्दु' का फल समझते हैं उन्हें जायसी का अध्ययन और खोलकर करना चाहिये। जायसी ही क्या! अन्य सूफियों ने भी अपने प्रचार के लिए योग-मार्ग को अपनाया है और अपनाते भी क्यों नहीं! उस समय इन्हीं योगियों की पूछ तो घर घर होती थी और इन्हीं की सिद्धि तो चारों ओर फैली हुई थी। ख्वाजा मुईउद्दीन चिश्ती जो जो मोहक किसी योगी से लेना पड़ा था उसे सभी मुसलमान बर्चा जानता है और जानता है इस बात को कि सूफियों ने किस प्रकार अपनी फरामात से

जोगियों को दबाया । अस्तु, जनता के हृदय में पैठने के लिये सूफियों को जिस मार्ग से प्रवेश पाना था वह उस समय यही योग-मार्ग था । इस योग-मार्ग का प्रचार किसी न किसी रूप में इस देश से बाहर भी हो चुका था और बाहर के सूफी भी कुछ न कुछ इसके प्रभाव में आ गये थे । निदान जब मजहबी सूफियों ने इस देश को अपना क्षेत्र बनाया तो कुछ न कुछ हठ-योग को भी अवश्य अपनाया । जायसी ने तो इसको अपनी साधना का अंग सा बना लिया । यहाँ तक कि 'पद्मावत' में भी इसका विधान किया और रत्नसेन तथा पद्मावती को 'सूरज, और 'चौद' के रूप में अंकित कर दोनों को 'सातवें सरग' में मिला दिया—

‘हैं रानी पद्मावती’ सात सरग पर चास ।

हाथ चढ़ों मैं तेहि के प्रथम करे अपनास’ ॥ १७ ॥

—पृष्ठ ११४ ।

पद्मावती ने जिसको सात सरग कहा है वही जायसी का सात खंड भी है जिसकी स्थिति पिंड के भीतर यह है—

‘टा-टुक झोंकहु सातौ खंडा । खंडै खंडा, लखहु बरगंडा ॥
पहिल खंड जो सनीचर नाऊँ । लखि न अटकु, पौरी महुँ ठाऊँ ॥
दूसर खंड बृहस्पति तहुँवाँ । काम-दुवार भोग-घर जहुँवाँ ॥
तीसर खंड जो मंगल जानहु । नभि-कवैल महुँ ओहि अस्थानहु ॥
चौथ खंड जो आदित अहई । बाईं दिसि अस्तन महुँ रहई ॥
पाँचवें खंड मुक उपराही । कंठ माहुँ औ जीभ-तराही ॥
छठवें खंड बुद्ध कर बासा । दुइ भौहन्ह के बीच निवासा ॥

सातवें सोम कपार महुँ, कहा सो दसवें दुवार ।

जो वह पँवरि उघारै सो बह सिद्ध अपार’ ॥

—पृष्ठ ३५६ ।

जायसी ने यहाँ जिन खंडों का उल्लेख किया है वे ग्रहों की दृष्टि से तो

ठीक हैं ही सर्वथा हठ-योग के भी अनुकूल हैं। जायसी के अध्ययन में जो सबसे बड़ी अङ्गचन उपस्थित होती है, वह यह है कि जायसी 'पदमावत' में कहीं 'नौ खंड' का उल्लेख करते हैं तो कहीं 'सात खंड' का। सात खंड का पता तो चल गया। नौ खंड के सम्बन्ध में इतना जान लें कि नौ खंड के साथ जायसी ने नौ पौरी का भी विधान किया है—

नवौ खंड नव पौरी औ तहँ वज्र-केवार ।
चारि बसेरे सौं चढ़ै, सत सौं उतरै, पार ॥ १७ ॥

—पृष्ठ १९ ।

बसेरे तो यहाँ भी चार ही हैं किन्तु खंड हैं नौ। 'नवद्वारे पुरे देही' तो प्रचलित है ही। सिद्धों में भी—

‘नवसु द्वारदेशेषु नवखण्डान्यकीर्त्तयन् ।’

—सिद्धसिद्धान्तसंग्रह, पृष्ठ २०, श्लोक २४ ।

सूक्तियों और योगियों में जो एकता दिखाई देती है वह यहीं तक नहीं रह जाती। उसका सूत्र तो हमें कुरान और उपनिषदों में भी मिलता है। इस विषय में यदि विशेष रूप से कुछ जानना हो तो हमारी 'कुर्आन में हिन्दी' नाम की पुस्तक देखें।

कबीर और जायसी में सब से बड़ा मेद यह है कि कबीर मनमौजी और जायसी किताबी हैं। कबीर विधि-विधान को नहीं मानते स्वतंत्र-विचार के जीव ठहरे। जायसी विधि-विधान को मानते हैं शराअ (शास्त्र) को छोड़ नहीं सकते। सूफ़ी दृष्टि से जायसी वाशरा सूफ़ी हैं तो कबीर बेशरा सूफ़ी। कबीर को खंडन बहुत प्यारा है जायसी मंडन के भूखे हैं। कबीर दूसरे को झकझोरते हैं जायसी उसको लुमाते और फुसलाते हैं। कबीर चुटकुलों से काम लेते हैं, जायसी प्रबन्ध ने भूमिका बॉव कर। कबीर छुड़ाना चाहते हैं जायसी लगाना चाहते हैं। जायसी भी मूर्ति-पूजा को ठीक नहीं समझते। 'पदमावत' में उसकी भर्त्सना करने हैं पद्य किन्न दंग से और किन्न रूप में। रत्नसेन पद्मिनी के साक्षात्कार

के लिये शिव-मन्दिर में जाता है और उसके दर्शन से वंचित हो जाने पर
एताव हो कर पछताता है—

‘अरे मिलिछ बिसवासी देवा । कित मैं आइ कीन्ह तोरि सेवा ॥
आपनि नाव चढ़ै जो देखै । सोतो पार उतारै खेई ॥
सुखल लागि पग टेकेउँ तोरा । मुआ क सेंवर तू भा मोरा ॥
पाहन चढ़ि जो चहै भव पारा । सो ऐसे चढ़ै मझ घारा ॥
पाहन सेवा कहीं पत्तीजा । जनम न ओद होइ जो भीजा ॥
वाठर सोई जो पाहन पूजा । सकत को भार लेइ सिर दूजा । ॥
काहे न पूजिय सोइ निरासा । मुए जियत मन जाकरि आसा ॥
सिख तरैदा जेइ गहा पार भए तेहि साथ ।
ते पै बूढ़े वाउरे भेद-पूछि जिन्ह साथ ॥ ४ ॥

—पृष्ठ ९९ ।

सचमुच जायसी सिंह के उपासक हैं भेड़ के नहीं । फिर भी, पाहन को
झुकराते नहीं । पाहन देवता भी कुछ सुना जाते हैं । सुनिये—

देव कहा सुनु, वउरे राजा । देवहि अगुमन मारा गाजा ॥
जौ पहिलेहि अपने सिर परई । सो का काहुक घरहरि करई ॥
पदमावति राजा कै बारी । आइ सखिन्ह सह बदन उधारी ॥
जैसे चाँद गोहने सब तारा । परेउँ भुजाइ देखि ठजियारा ॥
चमकहि दसन बीनु कै नाई । नैन-चक्र जमकात भवौई ॥
हौं तेहि दीप पतंग होइ परा । जिउ जम काढ़ि सरग लेइ घरा ॥
बहुरि न जानौं दहूँ का भई । दहूँ कविलास कि कहूँ अपसई ॥
अब हौं मरौं निसौंसी, हियै न आवै सौंस ।
रोगिया की को चालै, वैदहि जहाँ उपास । ॥ ५ ॥

—पृष्ठ ९९-१०० ।

जायसी ने किस चातुरी से यह दिखाया है कि परम ज्योति का साक्षात्कार
शेते ही देवता चकपका जाते हैं और किंकर्तव्यविमूढ़ हो कुछ नहीं कर पाते ।

इस प्रकार देवोपासना व्यर्थ गई। योग का परिणाम भी सम्मिलन किंवा सम्भोग नहीं हुआ। निदान रत्नसेन का निश्चय है—

‘पाएँ नहिं होइ जोगी जती। अब सर चढ़ौं जरीं जस सती ॥

आइ जो पीतम फिरि गा, मिठा न आइ वसंत।

अब तन होरी घालि कै, जारि करौं भसमत ॥ ६ ॥

—पृष्ठ १००।

बस, यही वह ‘अपनास’ है जिससे प्रियतम की प्राप्ति होती है और प्रेम ही वह मार्ग है जिससे शाश्वत सम्भोग प्राप्त होता है। जायसी ने इसको किस प्रकार ‘पदमावत’ में चरितार्थ किया है इसका भी अनुसन्धान हो जाना चाहिये। जो लोग पद्मिनी को परमात्मा और रत्नसेन को जीवात्मा का प्रतीक मानते हैं, वे उतावली में कुछ का कुछ समझ लेते हैं। जायसी ने तो उपसंहार में खोल कर कह दिया है कि पद्मिनी बुद्धि और रत्नसेन मन है फिर हम इनको परमात्मा और जीवात्मा का प्रतीक क्यों मानें ?

विचारणीय बात तो यह है कि जायसी ने ‘पदमावत’ में सब कुछ तो कहा पर यदि नहीं कहा तो जीवात्मा और परमात्मा के प्रतीक को। इसका कारण भी है। ‘पदमावत’ का परमार्थ पात्रों के निमित्त नहीं, पाठकों के लिये है। ‘पदमावत’ का एक पात्र जब किसी दूसरे अथवा किसी भी पदार्थ के प्रति अपना भाव व्यक्त करता है तो उसका उसके प्रति वही भाव होता है, उसमें किसी प्रकार के पारलौकिक संकेत का भान उसे नहीं होता। परमार्थ की भावना तो पाठक के हृदय में उठती है। पाठक ही यह समझता है कि कवि इसके भाव को जो रूप दे रहा है उसकी इति पिंड में ही नहीं होती, अपितु वह ब्रह्मांड में भी फैल जाती है। जायसी पिंड के द्वारा ब्रह्मांड की स्थिति को दिखाना चाहते हैं और यह बताना चाहते हैं कि जिस किसी का जिस किसी के प्रति जो कोई भाव होता है वस्तुतः उसका संकेत किसी सामाजिक के चित्त में परम संकेत का विधान करता है। सारांश यह कि जायसी का आश्रय अपने भावों को अपने आलम्बन के प्रति इस प्रकार प्रकट करता है कि हम जीवों के हृदय में वह अध्यात्म का रूप धारण कर लेता है।

अर्थात् यह परमार्थ किसी पात्र में नहीं होता, हाँ, किसी पात्र की भावना में इसकी व्यंजना अवश्य होती है। तात्पर्य यह कि आत्मज्ञान में ही परमात्मा व्यंग्य होता है किसी पात्र-विशेष में नहीं। यही कारण है कि 'पदमावत' में इस परमार्थ की व्यंजना केवल रत्नसेन और पदमावती के प्रेम प्रसंग ही में नहीं, सभी प्रसंगों में हुई है। इसका कुछ विचार 'पदमावत का परमार्थ' शीर्षक निबन्ध में किया गया है, जो हिन्दी साहित्य सम्मेलन प्रयाग, से 'विचार-विमर्श' के रूप में प्रकाशित हो चुका है।

जायसी के इस दृश्य से सर्वथा अनभिज्ञ होने के कारण हिन्दी-संसार में उनकी बड़ी दुर्गति हुई है और 'पदमावत' भी गणवद्वेषाले की पोथी बन गई है। अतः इसके सम्बन्ध में गौरा और विचार कर लेना अच्छा होगा। जायसी नागमती को दुनिया-धन्वा कहते हैं और अलाउद्दीन को माया। पद्मिनी के प्रेम में रत्नसेन ही नहीं पड़ते अलाउद्दीन भी उसे चाहता है। यदि रत्नसेन पद्मिनी की प्राप्ति के लिये सिन्धु की यात्रा करते हैं तो अलाउद्दीन भी दल-बल के साथ चित्तौड़ को घेर दशाता है। बात तो यही है किन्तु दोनों की भावना में भेद है, साधना में अन्तर है। यही नहीं, दोनों के गुरु भी भिन्न भिन्न प्रवृत्ति के हैं। जायसी ने एक को गुरु कहा है तो दूसरे को शैतान। रत्नसेन का नेता 'हीरामन' सुआ है, परन्तु अलाउद्दीन का नेता राघवचैतन शैतान। कहा चाहें तो कार्य की दृष्टि से कह सकते हैं कि रत्नसेन अपने कार्य में सफल होता है और अलाउद्दीन असफल। 'पदमावत' का पूर्वार्ध रत्नसेन का प्रयत्न है तो उसका उत्तरार्ध अलाउद्दीन का। नागमती और पद्मावती की भी कुछ यही स्थिति है। नागमती अपने पति के लिये तड़पती तो है पर कुछ करती नहीं उसे बुलाती है पर छुपाती नहीं। हाँ, इतना अवश्य करती है कि पद्मावती के आने पर उससे झगड़ती है पर रत्नसेन के समझा देने पर शान्त हो जाती है और अन्त में सारा मनमुटाव मिटाकर सती होती है पद्मिनी के साथ ही।

जायसी ने नागमती को जो दुनिया-धन्वा कह दिया है उसमें दुनिया-धन्वा की उपेक्षा नहीं है। उसमें तो यह दिखाया गया है कि जो दुनिया-धन्वा में ही

इस प्रकार देवोपासना व्यर्थ गई। योग का परिणाम भी सम्मिलन किंवा सम्भोग नहीं हुआ। निदान रत्नसेन का निश्चय है—

‘पाएँ नहिं होइ जोगी जती। अब सर चढ़ौं जरौं जस सती ॥

आइ जो पीतम फिरि गा, मिला न आइ वसंत ।

अब तन होरी घालि कै, जारि करौं भसमंत ॥ ६ ॥

—पृष्ठ १०० ।

बस, यही वह ‘अपनास’ है जिससे प्रियतम की प्राप्ति होती है और प्रेम ही वह मार्ग है जिससे शाश्वत सम्भोग प्राप्त होता है। जायसी ने इसको किस प्रकार ‘पदमावत’ में चरितार्थ किया है इसका भी अनुसन्धान हो जाना चाहिये। जो लोग पद्मिनी को परमात्मा और रत्नसेन को जीवात्मा का प्रतीक मानते हैं, वे उतावली में कुछ का कुछ समझ लेते हैं। जायसी ने तो उपसंहार में खोल कर कह दिया है कि पद्मिनी बुद्धि और रत्नसेन मन है फिर हम इनको परमात्मा और जीवात्मा का प्रतीक क्यों मानें ?

विचारणीय बात तो यह है कि जायसी ने ‘पदमावत’ में सब कुछ तो कहा पर यदि नहीं कहा तो जीवात्मा और परमात्मा के प्रतीक को। इसका कारण भी है। ‘पदमावत’ का परमार्थ पात्रों के निमित्त नहीं, पाठकों के लिये है। ‘पदमावत’ का एक पात्र जब किसी दूसरे अथवा किसी भी पदार्थ के प्रति अपना भाव व्यक्त करता है तो उसका उसके प्रति वही भाव होता है, उसमें किसी प्रकार के पारलौकिक संकेत का भान उसे नहीं होता। परमार्थ की भावना तो पाठक के हृदय में उठती है। पाठक ही यह समझता है कि कवि इसके भाव को जो रूप दे रहा है उसकी इति पिंड में ही नहीं होती, अपितु वह ब्रह्मांड में भी फैल जाती है। जायसी पिंड के द्वारा ब्रह्मांड की स्थिति को दिखाना चाहते हैं और यह बताना चाहते हैं कि जिस किसी का जिस किसी के प्रति जो कोई भाव होता है वस्तुतः उसका संकेत किसी सामाजिक के चित्त में परम संकेत का विधान करता है। सारांश यह कि जायसी का आश्रय अपने भावों को अपने आलम्बन के प्रति इस प्रकार प्रकट करता है कि हम जीवों के हृदय में वह अध्यात्म का रूप धारण कर लेता है।

अर्थात् यह परमार्थ किसी पात्र में नहीं होता, हाँ, किसी पात्र की भावना में इसकी व्यंजना अवश्य होती है। तात्पर्य यह कि आलम्बन में ही परमात्मा व्यंग्य होता है किसी पात्र-विशेष में नहीं। यही कारण है कि 'पदमावत' में इस परमार्थ की व्यंजना केवल रत्नसेन और पदमावती के प्रेम प्रसंग ही में नहीं, सभी प्रसंगों में हुई है। इसका कुछ विचार 'पदमावत का परमार्थ' शीर्षक निबन्ध में किया गया है, जो हिन्दी साहित्य सम्मेलन प्रयाग, से 'विचार-विमर्श' के रूप में प्रकाशित हो चुका है।

जायसी के इस उद्देश्य से सर्वथा अनभिज्ञ होने के कारण हिन्दी-संसार में उनकी बड़ी दुर्गति हुई है और 'पदमावत' भी गदगदशाले की पोथी बन गई है। अतः इसके सम्बन्ध में थोड़ा और विचार कर लेना अच्छा होगा। जायसी नागमती को दुनिया-धन्धा कहते हैं और अलाउद्दीन को माया। पद्मिनी के प्रेम में रत्नसेन ही नहीं पड़ते अलाउद्दीन भी उसे चाहता है। यदि रत्नसेन पद्मिनी की प्राप्ति के लिये सिवल की यात्रा करते हैं तो अलाउद्दीन भी दल-बल के साथ चित्तौड़ को घर दबाता है। बात तो यही है किन्तु दोनों की भावना में भेद है, साधना में अन्तर है। यही नहीं, दोनों के गुरु भी भिन्न भिन्न प्रवृत्ति के हैं। जायसी ने एक को गुरु कहा है तो दूसरे को शैतान। रत्नसेन का नेता 'हीरामन' सुआ है, परन्तु अलाउद्दीन का नेता राघवचैतन शैतान। कहा चाहें तो कार्य की दृष्टि से कह सकते हैं कि रत्नसेन अपने कार्य में सफल होता है और अलाउद्दीन असफल। 'पदमावत' का पूर्वार्ध रत्नसेन का प्रयत्न है तो उसका उत्तरार्ध अलाउद्दीन का। नागमती और पद्मावती की भी कुछ यही स्थिति है। नागमती अपने पति के लिये तबपती तो है पर कुछ करती नहीं उसे बुलाती है पर छुड़ाती नहीं। हाँ, इतना अवश्य करती है कि पद्मावती के आने पर उससे शगबती है पर रत्नसेन के समझा देने पर शान्त हो जाती है और अन्त में सारा मनमुटाव मियाक सती होती है पद्मिनी के साथ ही।

जायसी ने नागमती को जो दुनिया-धन्धा कह दिया है उसमें दुनिया-धन्धा की उपेक्षा नहीं है। उसमें तो यह दिखाया गया है कि जो दुनिया-धन्धा में ही

मग्न रहा वह बच नहीं सकता । संसार से मुक्ति पाना है तो बुद्धि का सेवन करो । सद्गुरु के बताये मार्ग पर चलो और बाहु-बल की अपेक्षा हृदय-बल को महत्त्व दो । बुद्धि की प्राप्ति हो जाने पर विराग लेने की आवश्यकता नहीं । दुनिया-बन्वा को छोड़ कर कहीं एकान्त में तप साधना जायसी जा पक्ष नहीं । जायसी की साधना लोक और परलोक का समन्वय चाहती है किसी की अवहेलना नहीं । यही कारण है कि जायसी 'पदमावत' के अन्त में दुनिया-घन्वा, मन, और बुद्धि को एक ही में मिला देते हैं और उनकी मिली-जुली ज्योति की छटा दिखा कर सबको उसी ओर बढ़ने का निर्देश करते हैं ।

नागमती की भाँति ही अलाउद्दीन का रूप भी कुछ लोगों को खटकता है । कदाचित् इसका कारण यह है कि ये लोग माया का अर्थ नहीं समझते । जायसी ने माया का प्रयोग ऐश्वर्य के अर्थ में किया है, कुछ वेदान्त की माया के अर्थ में नहीं । अलाउद्दीन यदि वेदान्त की माया का प्रतीक होता तो उसे किसी शैतान राघवचेतन की आवश्यकता क्यों पड़ती ? राघवचेतन के सम्बन्ध में भूलना न होगा कि वह सदा रत्नसेन के साथ रहा । जायसी कहते हैं—

‘राघव चेतन चेतन महा । आऊ सरि राजा पहुँ रहा ॥

चित चेता, जानै बहु भेऊ । कवि बियास पंडित सहदेऊ ॥

वरनी आइ राज कै कथा । पिगल महँ सब सिंघल मथा’ ॥

—पृष्ठ २२८ ।

किन्तु तो भी सिंघल की यात्रा में कहीं उसका दर्शन नहीं होता । उसका दर्शन तो तब होता है जब रत्नसेन पद्मावती को प्राप्त कर अपने आसन पर आ विराजते हैं और सद्गुरु सुआ का लोप हो जाता है । संच है, सद्गुरु और शैतानों साथ साथ अपना पन्थ नहीं दिखा सकते । सद्गुरु ने अपना काम कर दिया अब शिष्य का काम है कि वह अपने आप को पूर्ण करे । किन्तु शिष्य का उद्धार तभी हो सकता है जब गुरु उसे प्रज्ञा बना दे । 'अथवा यह कहिये कि उसकी रक्षा के हेतु उसे प्रज्ञा की उपलब्धि हो जाय । प्रज्ञा प्राप्त हो जाने पर

साधक यदि साधना में सावधान नहीं रहा तो वह प्रलोभन में पड़ेगा और विभूतियों में इस प्रकार धिर जायगा कि फिर प्रज्ञा के द्वारा ही उसका उद्धार होगा। रत्न-सेन राघव चेतन को समझता नहीं, उसकी शक्ति को पहचानता नहीं। उसे देश-निकाळा देता है और उसके प्रयत्न से जब अलाउद्दीन आ घेरता है तब पड़े तो उससे युद्ध ठानता है पर जब वह भौंति-भौंति की हरियाली दिखाता है तब किसी का समझाना-बुझाना नहीं मानता और अपने आप उसके चंगुल में फँस जाता है। योग की साधना में इसे ही अन्तराय अथवा सिद्धियों के फेर में पड़ना कहते हैं और यदि इसे योग के रूप में ही कहना चाहें तो कहना होगा कि रत्नसेन चित्तवृत्ति-निरोध को छोड़ कर चित्तवृत्ति-विलास में मग्न हो गया। जिसका परिणाम हुआ पतन। इस पतन से उसका रक्षा हुई बुद्धि के द्वारा—शत्रुओं के प्रयत्न से ही।

‘पदमावत’ की मोमांसा की इस भूमि में पहुँच कर देखना यह होगा कि जायसी के इस विधान से क्या में कोई दोष तो नहीं आ गया। कहना न होगा कि जिन लोगों ने ‘पदमावत’ में क्या और अध्यात्म का घपला देखा है उन्होंने देखने का ढंग सुचारुरूप से नहीं सीखा। जायसी सम्भवतः जानते थे इसीलिये तो उन्होंने उपसंहार में इसका निर्देश किया और पंडितों की दुहाई दी—‘मैं यहि अरथ पंडितन्ह वृक्षा’। सचमुच, जायसी का यह परमार्थ पंडितों को ही सुझाव देगा। उन्हीं की समझ में यह समी सकेगा जो पिंड में ब्रह्मांड देखना जानते हैं और जानते हैं ‘परकाया परवेश’। अर्थात् जो दूसरे की बात समझते हैं, और किसी के साथ तादात्म्य करना जानते हैं।

कथा-वस्तु की दृष्टि से देखा जाय तो ‘पदमावत’ की कथा में कल्पना भी है, इतिहास भी। कल्पना का आधार इतिहास है तो इतिहास में कल्पना भी है। ‘पदमावत’ का पूर्वार्ध कल्पना का परिणाम है और यह कल्पना हुई है साधना की दृष्टि से। यहाँ रत्नसेन राजा नहीं साधक है। इसमें जो योषा बहुत इतिहास है उस पर कवि का ध्यान नहीं। कवि का ध्यान है—‘चार बसेरे सों चढ़े सत

सों उतरै पार' । परन्तु 'पदमावत' के उत्तरार्ध में कवि का ध्यान इतिहास पर है । यह बात दूसरी है कि उसमें भी यत्र-तत्र फलपना का पुट है जिसका कारण है अपनी साधना को ठीक करना । पूर्वार्ध में यदि पाँच नगों की बात न आती तो उससे उत्तरार्ध की कोई संगति न बैठती । उन्हीं के कारण दोनों अंगों में मेल दिखाई देता है और ऐसा जान पड़ता है कि यदि घैसा न हुआ होता तो ऐसा न होता ।

जायसी ने रत्नसेन के प्रेम को परखने का प्रयत्न किया है । पूर्वार्ध में हम देखते हैं कि साधक रत्नसेन की परीक्षा पार्वती करती है और करती है समुद्र की बेटी लक्ष्मी भी । उत्तरार्ध में हम देखते हैं कि पद्मिनी के सतीत्व की परीक्षा होती है दूतियों के द्वारा । रत्नसेन के अभाव में दूती आती है देवपाल की और आती है बादशाह की भी । अलाउद्दीन की दूती देवपाल की दूती से भिन्न है । वह जोगिनी के वेश में आती है और पद्मिनी को भ्रमाना चाहती है । देवपाल की दूती पद्मिनी की नहर की हितैषिणी ब्राह्मणी बन कर आती है और फलतः उसे छलना भी गहरे में चाहती है । इस प्रकार हम देखते हैं कि पद्मिनी की इस परीक्षा में रत्नसेन की वह परीक्षा भी अपना गुण दिखाती है और दोनों के सम-प्रेम को स्पष्ट करती है ।

देवपाल का प्रसंग यों ही नहीं उठा है । इससे काम भी दुहरा लिया गया है । एक तो राजपूती आन और राजपूती द्वन्द्व के लिये और दूसरा यह कि इस प्रकार की नीच चेष्टा मुसलमान ही नहीं हिन्दू भी करते हैं । देवपाल की दूती का महत्त्व अनेक दृष्टियों से है । जायसी ने इसमें बहुत कुछ भरा है परन्तु सूक्ष्म दृष्टि से ही । जायसी ने देवपाल के प्रसंग के द्वारा प्रबन्ध की बहुत सी कठिनाइयों को दूर किया है और अन्त में रत्नसेन के निधन का कारण भी उसका द्वन्द्व-युद्ध ही बनाया है । रत्नसेन चल बसा पद्मावती उसको लेकर सती हुई । नागमती ने उसका साथ दिया । रत्नसेन की जीवन लीला समाप्त हुई, किन्तु बादशाह को क्या मिला ? मुट्ठी भर छार । जायसी लिखते हैं—

“वै सहगवन भई जन् जाई । वादसाह गढ़ छेका आई ॥
 तौ लगि सो अवसर होइ बीता । भए अलोप राम औ सीता ॥
 आह साह जौ सुना अखारा । होइगा राति दिवस उजियारा ॥
 छार उठाइ लीन्ह एक मूठी । दीन्हि उपाह, पिरयिमी झूठी ॥
 सगरिउ कटक चठाई माटी । पुल बांधा जहँ जहँ गढ़-घाटी ॥
 जौ लहि ऊपर छार न परै । तौ लहि यह तिस्ना नहि मरै ॥
 भा घावा, भइ जूझ अयूझा । बादल आइ पँवरि पर जूझा ॥
 जौहर-भई सब इस्तिरी, पुरुष भए संग्राम ।

वादसाह गढ़ चूरा, चितउर भा इसलाम ॥”

—पृष्ठ ३४०।

‘चितउर भा इसलाम’ में जायसी ने क्या कहा है; इसको कहने की आवश्यकता नहीं । कहना तो यह है कि चित्तौड़ के इसलाम होने से अलाउद्दीन को तृप्ति नहीं हुई । उसको तो यह सूझ पड़ा कि इस पृथ्वी में मिट्टी के अतिरिक्त और कुछ नहीं है । अलाउद्दीन ने अपने जीवन में इससे क्या पाठ पढ़ा इसको इतिहास के प्रेमी खूब जानते हैं । परन्तु जायसी इससे क्या पढ़ाना चाहते हैं वह भी किसीसे छिपा नहीं है । जायसी ने उसे भी उपसंहार में उधार कर रख दिया है ।

जायसी ने अपनी प्रेम-कथा के सम्बन्ध में जो कुछ कहा है वह है—

‘सिंघल दीप पदमिनी रानी । रतनसेन चितउर गढ़ आनी ॥
 अलउद्दीन देहली सुल्तानू । राघो चेतन कीन्ह बखानू ॥
 सुना साहि गढ़ छेका आई । हिंदू तुरकन्ह भई लगाई ॥
 आदि अंत जस गाया अहै । लिखि भाखा चौपाई कहे ॥
 कवि धियास कँवला रस-पूरी । दूरि सो नियर नियर सो दूरी ॥
 नियरे दूर फूल जस फाँटा । दूरि जो नियरे जस गुड़ चोटा ॥

भँवर आह बनलैंड सन, सेह कैवल है पास ।

दादुर पास न पावई, भलहि जो आछै पास ॥'

—पृष्ठ ११ ।

जायसी के इस कथन से कहीं रंच भर भी ध्वनित नहीं होता कि जायसी ने इसमें अपना भी कुछ जोषा है ।

‘आदि अंत जस गाया अहे । लिखी भाषा चौपाई कहे ।’

के अर्थ में तो कोई द्विविधा नहीं पर ‘कवि बियास.....आछै पास’ का संकेत क्या है । क्या कवि इसे अपने तथा अपनी रचना पर घटाना चाहता है ? कुछ लोग ऐसा भी सोच सकते हैं । किन्तु प्रतीत तो यह होता है कि कवि इसके द्वारा यह व्यक्त करना चाहता है कि यहाँ कवि भी एक से एक बंद कर दूये हैं और यह कथा भी रस से भरी पूरी है । फिर भी किसी कवि से बन न पड़ा कि इस कथा को काव्य का रूप दे । यह कार्य तो मुश्त जैसे अहिन्दू के द्वारा हुआ । एक बात और है । इसमें सहायता के हेतु ‘गौरा-पारवती’ का आना और इसके लिये महा-देव जी को प्रेरित करना इस बात का प्रमाण है कि यह यहाँ की प्रचलित ठेठ कथा-प्रणाली को लेकर चल रही है और इसमें—

‘जिनि काहू कहँ होह बिलोऊ । जस वै मिले मिलै सबकोऊ ॥’

की जो मंगल-कामना आ गई है वह भी उसी परम्परा में है । यह कथा कही भी जाती है आज भी अवध के गाँवों में । तो क्या यह कहना उचित न होगा कि जायसी को एक बनी बनाई कथा मिली और उसमें उन्होंने अपनी आत्मा डाल दी ।

‘पदमावत’ में एक प्रकार की और भी कथा आ जाती है जिसको हम ‘पदमावत’ में प्रवेशक वा विष्कम्भक के रूप में पाते हैं । जायसी ने ऐसी कथा को भी खंड का नाम दिया है । परिणाम यह हुआ है कि कोई कोई खंड इतना छोटा हो गया है कि केवल नौ पंक्तियों का होता है और कोई अठारह पंक्तियों

का। इनमें कहना कुछ नहीं होता, बस बताना भर रहता है कि इसी बीच में यह हो गया। रत्नसेन-जन्म-खंड, रत्नसेन-साथी-खंड, रत्नसेन-संतति-खंड इसी ढंग के हैं। इनमें भी रत्नसेन-संतति-खंड का तो कथा-प्रबन्ध में कोई उपयोग नहीं। इसे कथा-वस्तु की दृष्टि से जानकारी की वस्तु समझना चाहिये।

‘पदमावत’ में इस जानकारी की प्रवृत्ति अथवा सब कुछ लिख देने की प्रेरणा से व्याघात भी कम नहीं पड़ा है। वस्तु की दृष्टि से, रस की दृष्टि से, नेता की दृष्टि से, अध्यात्म की दृष्टि से, सभी दृष्टियों से इसी प्रवृत्ति के कारण ‘पदमावत’ में जहाँ-तहाँ त्रुटि आ गई है, अभाव के कारण नहीं, अति भाव के कारण। जायसी ने ‘पदमावत’ की रचना ‘मकु यह रहे जगत महुँ चीन्हा’ की दृष्टि से भी की है। फलतः उसमें बहुत से ऐसे चिन्ह आ गये हैं जिनकी इस प्रेम-कथा में कोई ऐसी आवश्यकता न थी, किन्तु इसका अर्थ यह न समझना चाहिये कि जायसी की इस प्रवृत्ति से कहीं कुछ लाभ ही नहीं हुआ है। नहीं, ऐसा नहीं है। जानकारी के लिये ‘पदमावत’ में जो बातें दी गई हैं, समय के अध्ययन के लिये उनकी आवश्यकता अनिवार्य है। इस दृष्टि से देखा जाय तो जायसी का यह दोष भी गुण में ही परिणत होगा। जायसी तक ही यह बात नहीं रह जाती। उस समय के सभी प्रबन्ध-काव्यों में यह वृत्ति दिखाई देती है। यहाँ तक कि राम-चरित-मानस जैसा प्रौढ़ काव्य भी इसकी लपेट में आ जाता है। आत्म-विज्ञापन राम-चरित-मानस में नहीं है परन्तु समय-समय पर स्थान-स्थान पर जो उसमें उपदेश आते रहे हैं उनकी संख्या न्यून नहीं है। हाँ, गोस्वामी तुलसीदास ने इतना अवश्य किया कि उन्होंने कहीं किसी शब्द को लेकर उसके अर्थ का गुण-गान नहीं किया है। जायसी ने ऐसा बहुत किया है। ‘दिया’, ‘जँच’, ‘प्रीति’, ‘सौच’, और ‘पानी’ आदि शब्दों पर पूरा व्याख्यान ही दे डाला है। ‘जँच’ पर दिया गया व्याख्यान तो प्रसंग के भीतर खप जाता है उससे रत्नसेन के उत्साह का उत्कर्ष होता है और साथ ही पाठक को उपदेश भी मिल जाता है। लीजिये—

‘राजै कहा दरस जौ पावौ। परबत काह, गगन कहँ घावौ ॥

जेहि परबत पर दरसन लहना । सिर-सीं चढ़ौं, पाँव का कहना ॥
 मोहूँ भावै ऊँचै टाऊँ । ऊँचै लेउँ विरीतम नाऊँ ॥
 पुरुषहि चाहिय ऊँच दियाऊ । दिन दिन ऊँचै राखै पाऊ ॥
 सदा ऊँच पै सेइय वारा । ऊँचै सौं कीजिय बेवहारा ॥
 ऊँचै चढ़ै, ऊँच खँड सझा । ऊँचै पास ऊँच मति नूझा ॥
 ऊँचै सँग संगति निति कीजै । ऊँचै काज जोड पुनि दीजै ॥

दिन दिन ऊँच होइ सो, जेहि ऊँचै पर चाड ।

ऊँचै चढ़त जो खसि परै ऊँच न छोड़िय काड' ॥ ५ ॥

—पृष्ठ ७८-९ ।

जायसी यदि एक दो स्थलों पर ही ऐसी छटा दिखा कर रह जाते तो कोई बात न थी । इससे इतना तो होता कि एक ढंग का परिचय प्राप्त हो जाता । परन्तु उन्होंने ऐसा किया नहीं । वादशाह-भोज-खंड में भोजन बनाने की जो विधि और भोज्य-पदार्थों का जो विवरण दिया गया है एक तो वही जी उबाने के लिये पर्याप्त था, दूसरे उसके उपरान्त जायसी पानी के इस पचड़े को लेकर सामने आये और अपनी झोक में दूध और घी को भी पानी बना दिया । देखिये—

‘जत परकार रसोइ बखानी । तत सब भई पानि सौं सानी ॥

पानी मूल, परिख जौ कोई । पानी जिना सवाद न होई ॥

अमृत-पान यह अमृत खाना । पानी सौं घट रहै पराना ॥

पानी दूध औ पानी घीऊ । पानी घटे, घट रहै न जीऊ ॥

पानी माँझ समानी जोती । पानिहि उपजै मानिक मोती ॥

पानिहि सौं सब निरमल कला । पानी छुए होइ निरमला ॥

सो पानी मन गरब न करई । सीस नाह खाले पग घरई ॥

मुहमद नीर गंभीर जो भरे सो मिले समुंद ।

भरे ते भारी होइ रहे छँछे बाजहि दुंद ॥ ११ ॥

—पृ० २८२ ।

निश्चय ही जायसी की 'पदमावत' में जायसी की साधना है, जायसी का सिद्धान्त है, जायसी का साहित्य है; जायसी का सुभाषित है और है जायसी का संसार भी। जायसी के संस्कार के साथ ही साथ इसमें जायसी की सभ्यता और जायसी की साध भी है। जायसी के अध्ययन में 'पदमावत' का जो महत्त्व है वह तभी प्रकट हो सकता है जब हम उसके परिशीलन में इन सभी बातों को अपने सामने रखें और बराबर यह देखते रहें कि उनका उपदेश कहाँ से उठता, कहाँ बैठता और किसमें घर करता है। जायसीने अपने आपको 'पदमावत' में ढाल दिया है, इसमें सन्देह नहीं। और सन्देह नहीं उनकी इस रचना-विदग्धता में।

हिन्दी के प्रबन्ध-काव्यों में 'पदमावत' की जो प्रतिष्ठा है वह किसी से छिपी नहीं है। और न यही किसी की आँख से ओझल है कि जायसी अपने ढंग के निराले और अनूठे कवि हैं। जायसी ने कहा नहीं, कवि-कर्म किया है। उन्होंने लिखा नहीं, रचा है। निदान, उनकी रचना भी काव्यमय हुई है। जायसी ने रस पर ध्यान दिया, अलंकार को अपनाया, चमत्कार का विधान किया, पर यदि कुछ नहीं किया तो पिंगल में। इतने बड़े काव्य में केवल दो छन्दों का प्रयोग किसी मसनवी—भक्त को भले ही न खटके, किन्तु कोई महाकाव्य का अभ्यासी जीव तो इसको सह नहीं सकता। सभी भावों की व्यंजना एक ही छन्द में करना अपने हृदय के उल्लास को एक बँधी-बँवाई पटरी पर बाँध कर दौड़ाना है। उनकी कलित-कल्लोल-लहरियों का उन्मुक्त आनंद लेना नहीं। पिंगल की दृष्टि से 'पदमावत' में कुछ कहने सुनने का है ही नहीं, बस देखते रहने का है। फिर भी जायसी ने इतना अच्छा किया है कि केशवदास की भाँति 'बहु-छन्द' की लीला में भी नहीं पड़े हैं और उन्हीं छंदों को अपनाया है जो प्रबंध-धारा में मँजे-मँजाये

सिद्ध छंद थे। जायसी ने चौपाई और दोहा के साथ ही साथ 'अलरावट' में सोरठा को भी अपनाया है। सोरठा दोहा से इतना अलग नहीं कि उसे हम कुछ और ही मान लें। फ्रांसीसी पंडित गांसी दि तासी का कहना है कि कम्पनी सरकार के पुस्तकालय में जायसी के कुछ पद अथवा गीत भी थे। रहे हों, अभी तक तो उनका प्रकाशन नहीं हुआ। उनके आधार पर उनके विषय में कुछ और कहा ही क्या जा सकता है।

अंशकारों की योजना जायसी की अच्छी और अपने लक्ष्य के अनुकूल हुई है। जायसी ने उत्प्रेक्षा को बहुत महत्व दिया है। जायसी की उत्प्रेक्षा ही प्रधान है। हेतुप्रेक्षा भी और फलोत्प्रेक्षा भी। उत्प्रेक्षा में जायसी की सफलता है तो रूपक में उनकी विफलता। जायसीने रूपकको इस विचारसे मानो घर रखवा या कि जहाँ कहीं उसको लाना हो, वीर और शृंगार को एक करने के लिए ही। जायसी का यह प्रयत्न ठीक वैसा ही रहा है जैसा महात्मा गांधी का राम-रहीम की एकता का। नायिकायें तो आपने भी बहुत देखी हैं और देखी होगी, कोई रणचंडी नहीं तो कोपचंडी ही सही। उसी दृष्टि से रणभूमि में जाती हुई जायसी की भी एक नायिका को देख लीजिये और अपने लोचन-लाभ से वंचित न रहिये—

कहाँ सिंगार जैसि वै नारी । दारू पियहिँ जैसि मतवारी ॥
उठै आगि जौ लौंइहिँ सौंसा । धुआँ जौ लागै जाह अकासा ॥
सैदुर-आगि सीस उपराहीं । पहिया तरिवन चमकत जाहीं ॥
कुच गोला दुइ हिरदय लाए । अंचल धुजा रहहिँ छिटकाए ॥
रसना लूक रहहिँ मुख खोले । लंका जरै सो ननके बौले ॥
अलक जँजीर बहुत गिउ बाँधे । लौंचहिँ हस्ती, दूटहिँ काँधे ॥
बीर सिंगार दोउ एक ठाऊँ । सत्रुसाल गढ़मंजन नाऊँ ॥

तिलक पलीता माथे, दसन वज्र के बान ।

जेहि हेरहिँ तेहि मारहिँ, चुरकुस करहिँ निदान ॥ १८ ॥

रणगामिनी इस नायिका को निकट से जानना हो तो एक दूसरी रणरोपनी नायिका को भी देख लीजिये—

‘जौ तुम चहहु जूझि पिउ ! बाजा । कीन्ह सिँगार-जूझ मैं साजा ॥
जोवन आइ सौँह होइ रोपा । बिखरा बिरह, काम-दल कोपा ॥
बहेउ वीररस सेंदुर माँगा । राता रुहिर खड्ग जस नाँगा ॥
भौँहैं घनुक नैन-सर साधे । काजर पैनच, बरुनि विष-बाँधे ॥
जनु कटाछ स्यो सान सँवारे । नखसिख बान सेल अनियारे ॥
अलक फाँस गिउ मेल असूझा । अघर अघर सौँ चाहोहँ जूझा ॥
कुंभस्थल कुच दोउ मैमंता । पेलौँ सौँह, सँभारहु, कंता ! ॥

कोपि सिँगार, बिरह-दल टूटि होइ दुइ आष ।

पहिले मोहिँ संग्राम कै करहु जूझ कै साध' ॥ ७ ॥

—पृष्ठ ३२२-३ ।

जायसी ने जहाँ कहीं शृंगार को वीर का रूप दिया है इसी प्रकार की युक्ति से काम लिया है । जायसी सम्भोग शृंगार में तर्क-वितर्क और वाद-विवाद को जितना महत्त्व देते हैं उतना भाव, भावना और आवेश को नहीं । परिणाम यह होता है कि एक ओर तो उनके सम्भोग शृंगार में अश्लीलता आ जाती है और दूसरी ओर उनके पात्र बहुत ही निम्न-कोटि के जीव दिखाई देते हैं । जायसी के इस उधार शृंगार से जितनी ही अरुचि होती है उतनी ही उनके विप्रलम्भ में रुचि । जायसी के वियोग वर्णन में एक ही छुट्टि दिखाई देती है सो भी दृष्टि-भेद के कारण । जो जाति मांस से दूर रहती है, और जो कभी किसी का रक्त बहना नहीं देख सकती वही जाति जायसी के प्रेम-प्रसंग में जब मांस का भूनना और रक्त का निकालना देखती है तब सिहर उठती है और फलतः उसका जी उसमें नहीं रमता है । उसको तो इसमें एक ऐसी जुगुप्सा दिखाई देती है जो उचित स्थान

पर न होने के कारण बीभत्स रस की ओर भी नहीं ले जाती। जायसी की यह प्रवृत्ति उनके तुर्कपन का प्रभाव है। कुछ समझ, समय, सूझ का प्रतिफल नहीं। जहाँ कहीं जायसी इस शोक से बचे हैं वहाँ उनका काव्य निखर उठा है और हिन्दी-साहित्य में अपना अनूठा पद प्राप्त कर सका है। जायसी के विरह-वर्णन में सबसे बड़ी विशेषता यह है कि वह सामान्य मानव भाव-भूमि से उठता और विश्व में अपना रूप दिखाता जाता है। जायसी की प्रकृति उनके पात्र की प्रकृति में मिल जाती है और फिर वही फूट कर काव्य का रूप धारण कर लेती है। ऐसी स्थिति में जायसी प्रकृति के उसी रूप को लेते हैं जो उस समय प्रत्यक्ष गोचर होता है। जायसी की वियोग-दृष्टि को देखना हो तो 'पदमावत' का 'नागमती-वियोग खंड' देखना चाहिये। जायसी की भाव-धारा नागमती के वियोग में जैसी बही है वैसी किसी प्रसंग में अन्यत्र नहीं। भादों में विरहिणी की स्थिति क्या हो जाती है और प्रकृति में उसे क्या दिखाई देता है इसे भी देख लें—

‘भा भादों दूभर अति भारी। कैसे भरौ रैन अंधियारी ॥
मंदिर सूत पिउ अनतै वासा। सेज नागिनी फिरि फिरि डसा ॥
रहौ अकेलि गहे एक पाटी। नैन पसारि मरौ हिय फाटी ॥
चमक बीजु, घन गरजित रासा। विरह काल होइ जीउ गरासा ॥
बरसै मघा झकोरि झकोरी। मोर दुइ नैन चुवै जस ओरी ॥
घनि सूखै भरे भादों माहाँ। अबहुँ न आएन्हि सोचेन्हि नाहा ॥
पुरवा लाग भूमि जल पूरी। आक जवास भई तस झूरी ॥

यल जल भरे अपूर सब, धरति गगन मिलि एक ।

घनि जीवन अवगाह महुँ, दे बूझत पिउ ! टेक ॥ ६ ॥

—पृष्ठ १७४ ।

विश्व-विख्यात भाषा-मनीषी स्वर्गीय सर जार्ज ग्रियर्सन महोदय ऐसी ही प्रचलित बोल-चाल की ठेठ भाषा को देख कर यह निष्कर्ष निकाल सके थे कि आर्यावर्त की

टैठ भाषा में भी उच्च से उच्च भावों को व्यक्त करने की क्षमता है। जायसी ने इसमें अपनी जानकारी से भी काम लिया है। ठीक दंग से, ठीक अवसर पर। मया और पुरवा से जो कार्य लिया गया है वह कितना सटीक और सफल है। वर्षा-ऋतु में आक जवास का बिना पात का हो जाना तो कवि-परम्परा में है ही। किन्तु यहाँ जायसी ने उनसे जो काम लिया है वह प्रस्तुत के कितना निकट है। भरे भावों में बड़ी नहीं और भी कोई सुल कर झर हो जाता है। इस भावों की अँधेरी रात में उसके जी पर जो बीतती है सो तो है ही। जब वह देखती है कि घन्ती और गगन भी इस ऋतु में मिल कर एक हो गये हैं तब इसके अतिरिक्त उसे कुछ और दिखाई नहीं देता कि वह अपनी उमरगती हुई जवानी में झूझती हुई अपनी रक्षा के हेतु प्रिय की पुकार करे। उसकी यह पुकार प्रिय के कान में पड़े और वह तटस्थ रहे यह असम्भव है। यही नहीं, जायसी का यह बारहमासा साहित्य क्षेत्र में अचैला ही है। इस की जोड़ का कोई दूसरा विरह-वर्णन नहीं। नागमती का कफणा फरके रोना व्यर्थ नहीं गया। उसने तो प्रकट दिखा दिया कि उसकी वेदना से विश्व विदीर्य हो उठा है—

कुहुकि कुहुकि जस कोइल रोई । रक्त-आँसु धुँधुची बन बोई ॥
 भई करमुखी नैन तन राती । को सेराव ? विरहा-दुख ताती ॥
 जहँ जहँ ठाढ़ि होई बनवासी । तहँ तहँ होइ धुँधुचि कै रासी ॥
 धूँद धूँद महुँ जानहुँ जीऊ । गुंजा गूँजि करे 'पिउ पीऊ' ॥
 तेहि दुख भए परास निपाते । लोहू बूझि उठे होइ राते ॥
 राते बिब भीजि तेहि लोहू । परवर पाक, फाट हिय गोहूँ ॥
 देखौं जहाँ होइ सोइ राता । जहाँ सोरतन कहै को बाता ? ॥
 नहि पावस ओहि देसरा, नहि हेवंत बसंत ।
 ना कोकिल न पपीहरा, जेहि सुनि आवै कंत ॥ १९ ॥

—पृष्ठ १८० ।

नागमती का यह वियोग किसी मानव के कान में पड़ा वा नहीं यह हम नहीं कहते। कहना तो हम यह चाहते हैं कि नागमती के इस विलाप से पक्षी

विकल हो उठे और अंत में एक विहंगम पसीज कर उसकी वेदना को पूछ ही तो बैठा । उससे उसने जो कुछ कहा वह हिन्दू जाति की सच्ची अनुभूति का सार है । कहती है—

हमहुँ बियाही सँग ओहि पीऊ । आपुहि पाइ जानु पर-जीऊ ॥

अवहुँ मया कर, कर जिउ फेरा । मोहिँ जियाउ कंत देह मेरा ॥

मोहिँ भोग सौँ काज न, बारी । सौँह दीठि कै चादन शरी ॥

सवति न होसि तू बैरिनि, मोर कंत जेहि हाथ ।

आनि मिलाव एक बेर, तोर पाँय मोर माप ॥ ३ ॥

—पृष्ठ १८२ ।

और यह तो हृदय की बात ठहरी । आन तो कुछ और ही कराती है । उप-देशी सुआ उपदेश देकर रत्नसेन को ले गया तो दयालु विहंगम ने दया करके उसे नागमती का सन्देश भी सुना दिया । रत्नसेन आया और प्रसन्न-मुख से कुछ कहा चाहा तो मर्मभरी वाणी में उत्तर मिला—

काह हँसौ तुम मोसौँ, किएउ और सौँ नेह ।

तुम्ह मुख चमकै बीजुरी, मोहिँ मुख बरिसै मेह ॥ ७ ॥

—पृ० २१७ ।

यह आह यही तक नहीं रही, घीरे घीरे इसका परिणाम यह हुआ कि पद्मावती और नागमती में ठन गई और अन्त में राजा रत्नसेन को यह उपदेश देना पड़ा—

‘एक बार जेह पिय मन बूझा । सो दुसरै सौँ काहे क जूझा ? ॥

अस गियान मन आव न कोई । कवहुँ राति, कवहुँ दिन होई ॥

धूप छाँह दोउ पिय के रंगा । दूनौ मिली रहहि एक संग ॥

जूझ छाँहि अब बूझहु दोऊ । सेवा करहु सेव-फल होऊ ॥

गंग जमुन तुम नारि दोउ, लिखा मुहम्मद जोग ।

सेव करहु मिलि दूनौ तौ मानहु सुख भोग ॥ १३ ॥

—पृ० २२५ ।

बस, नागमती सचेत हो उठी और अन्त में पद्मावती के साथ—

‘लेह सर ऊपर खाट बिछाई । पौढ़ीं दुवौ कंत गर लाई ॥

लागीं कंठ भागि देह होरी । छार भईं जरि, अंग न मोरी ॥

रातीं पिउ के नेह गईं, सरग भएउ रतनार ।

जो रे उवा, सो अयवा ; रहा न कोह संसार ॥’ ३ ॥

—पृ० ३४० ।

जायसी ने यह क्या किया ? यही न कि स्वर्ग को भी रत्नमय कर दिया । फिर इसे हम दुःख की दृष्टि से क्यों देखें । जो हुआ सो गया । उसके जाने की चिन्ता क्या ? पर जो कुछ कर गया और जैसे गया वह इतना अद्भुत, पावन और प्राणप्रद है कि हम उसकी आभा में अपना मार्ग बना सकते और स्वर्ग को रत्नमय कर सकते हैं । ‘कार्य’ में न तो पद्मावती असफल रही, न नागमती, और न रत्नसेन ही और यदि कोई असफल रहा तो अलाउद्दीन, राघव चेतन, कुमुदिनी और देवपाल ही । सारांश यह कि ‘पद्मावत’ का अन्त आनन्दमय रहा । नायक सफल हुआ, प्रतिनायक को मुँहकी खानी पड़ी और सूफ़ी दृष्टि से तो यह महामिलन हो ही गया । फिर दुःख की बात ही कहाँ रही ?

‘पद्मावत’ में चार खंड विशेष दृष्टि से लिखे गये हैं—सिंहलद्वीप-वर्णन-खंड, नागमती-वियोग-खंड, देवपाल-दूती-खंड और गोरा-बादल-युद्ध-खंड । इसमें से सिंहल का महत्त्व तो साधना की दृष्टि से है और नागमती-वियोग का वेदना की दृष्टि से । रहे शेष दो उनमें से देवपाल-दूती-खंड तो तर्क-वितर्क, नौक-झोंक और काव्य की दृष्टि से लिखा गया है और गोरा-बादल-युद्ध-खंड वीरता और राजपूत-दर्प के लिये । देवपाल की दूती कुमुदिनी किस प्रकार पद्मावती को मूँहना चाहती है और किस प्रकार तर्क पर तर्क उपस्थित कर नाना प्रकार के बुद्धि-विलास के द्वारा उसे जीत कर देवपाल के घर बसाना चाहती है, एवं उसकी इस नीच चेष्टा से अभिज्ञ हो किस प्रकार उसी तर्क से उसी रूप में पद्मिनी अपने आप को बचाती और अन्त में उसका नाक-कान कटा मूँह मुँहा कर गदर्हें पर चंदा

उसका उचित सत्कार करती है, यह देखने ही योग्य है। अन्त में कुमुदिनी का पद्मिनी से यह कहना—

‘पद्मिनि ! पुनि मसि बोल न बैना । सो मसि देखु दुहुँ तोरे नैना ॥
मसि सिंगार, काजर सत्र बोला । मसि कबुंद तिल सोह कपोल ॥
लोना सोह जहाँ मसि-रेखा । मसि पुतरिन्ह तिन्ह सौँ जग देखा ॥
जो मसि घालि नयन दुहुँ लीन्हीं । सो मसि फेरि जाइ नहिं कीन्हीं ॥
मसि-मुद्रा दुह कुच- उपराहीं । मसि भँवरा जे कैवल भँवारी ॥
मसि केसहि, मसि भौह उरेही । मसि किनु दसन सोह नहिं देही ॥
सो कस सेत जहाँ मसि नाही ? । सो कस पिंड न जेहि परछाहीं ॥

अस देवपाल राय मसि, छत्र घरा सिर फेर ।

चितउर राज विसरिगा, गएउ जो कुंभलनेर ॥ १६ ॥

—पृष्ठ ३१० ।

मसि-पक्ष का कितना प्रबल, पुष्ट और व्यापक आरोप है। जायसी चाहते तो यहाँ पुरुष-सौन्दर्य का वर्णन भी कर सकते थे। प्रत्यक्ष नहीं तो रूपकातिशयोक्ति के परोक्ष रूप में ही। परन्तु उन्होंने ऐसा कुछ किया नहीं—‘लोना सोह जहाँ मसि-रेखा ।’ तथा ‘अस देवपाल राय मसि’ में ‘मसि’ के द्वारा यह व्यक्त अवश्य कर दिया कि देवपाल की चढ़ती हुई जवानी है। अभी मसि भीन रही है। उसने समझा था कि यही देवपाल का नाम लेने का अवसर है। सोचा तो ठीक था किन्तु सती को पहचानने में उससे भूल हुई। फलतः उसका विकट परिणाम भी भोगना पड़ा। पद्मिनी ने तो पहले ही उससे स्पष्ट कह दिया था—

‘रतन छुआ जिन्ह हाथन्ह सेंती । और न छुवौँ सो हाथ सँकेती ॥

ओहि के रंग भा हाथ मँजीठी । मुकुता लेउँ तौ बुँधची दीठी ॥’

—पृष्ठ ३०६ ।

किन्तु कुमुदिनी को इसकी दूर तक फैली हुई गहरी, अत्यन्त ऊँची व्यंजना का बोध नहीं हुआ, वह नहीं समझ सकी कि मन से ही नहीं, शरीर और वचन

से भी यह तन रत्नसेन का इतना हो चुका है कि अब उस पर कोई रंग नहीं चढ़ सकता। भला, जिस हाथ में जाने पर मुक्ता भी घुँघची का रूप धारण कर लेती है वह भला किसी के हाथ में कब पड़ सकती है और उसके रत्न की तुलना कौन कर सकता है ? जायसी का अलंकार विधान बहुत ही रम्य और प्रसंग के अनुकूल हुआ है। जायसी अप्रस्तुत की योजना में वहीं घूँकते हैं जहाँ कुछ अनमेल को मेल में लाकर दिखाना चाहते हैं। अन्यथा छोटे छोटे रूपक भी उनके बहुत ही अच्छे हुये हैं। हाथी, घोड़ा आदि के चित्रण में भी जायसी को सच्ची सफलता मिली है। विरोध के रूप में जायसी ने अपने सिद्धान्त को भी जहाँ तहाँ दिखाया है।

जायसी की कथा, जायसी के काव्य और जायसी की साधना का भी थोड़ा बहुत लेखा लग गया। अब जायसी के अध्यात्म अथवा प्रतिविम्बवाद को भी थोड़ा देखना चाहिए। जायसी ने अपने सिद्धान्त और अपनी साधना को 'अखरावट' में इस प्रकार खोल कर रख दिया है कि उनके सम्बन्ध में किसी प्रकार विवाद करने की कोई आवश्यकता नहीं। तो भी देखना यहाँ यह चाहिये कि उन्होंने इनका निर्वाह अपनी कथा में किस प्रकार किया है। सारी कथा को उन्होंने किस रूप में देखा है, इसको उन्होंने स्वतः कथा के उपसंहार में कह दिया है और हमने उसका निर्वाह भी कथा में देख लिया है। सो, अब हमें उनके प्रतिविम्बवाद को देखना चाहिये। प्रतिविम्बवाद का भाष्य यह है कि यह जगत् तो दर्पणमात्र है। इसमें जो कुछ दिखाई देता है वह परब्रह्म का प्रातिविम्ब ही है, जिसको हम देखते तो हैं पर अपना नहीं पाते। फलतः अलाउद्दीन सचेत हो कहता है—

‘देखि एक कौतुक हौं रहा। रहा अंतरपट, पै नहिं अहा ॥

सरवर देख एक मैं सोई। रहा पानि, पै पान न होई ॥

सरंग आइ घरती महँ छावा। रहा घरति, पै घरत न आवी ॥

तिन्ह महँ पुनि एक मंदिर ऊँचा। करन्ह अहा, पै कर न पहुँचा ॥

तेहि मंडप मूरति मैं देखी। बिनु तन, बिनु जित जाइ निलेखी ॥

पूरन चंद होइ जनु तपी । पारस रूप दरस तेहि छपी ॥

पृष्ठ—२९२-३ ।

जिस पारस रूप की झलक से मलाउद्दीन भन्वा हो गया और जिसके पाने के लिये भौंति भौंति से उपाय रचता रहा, उसी पारस रूप के प्रसाद से हुआ यह—

‘कहा मानसर चाह सो पाई । पारस-रूप हर्षो छगि आई ॥
भा निरमल तिन्ह पायन्ह परसे । पावा रूप रूप के दरसे ॥
मलय-समीर बास तन आई । भा सीतल, मैं तपनि झुझाई ॥
न जनों कौन पौन लेह आवा । पुन्य-दसा भै, पाप गंवावा ॥
ततखन हार बेगि उतिराना । पावा सखिन्ह चंद बिहँसाना ॥
बिगसा कुमुद देखि ससि रेखा । भै तहँ ओष जहाँ जोह देखा ॥
पावा रूप रूप जस चहा । ससि-मुख जनु दरपन होइ रहा ॥
नयन जो देखा कैवल भा, निरमल नर सरीर ।
हँसत जो देखा हंस भा, दसन-जोति नग हीर ॥ ८ ॥

पृष्ठ—२९-३० ।

जिस पारस रूप की छटा इस प्रकार प्रकृति में फैल गई है उसी की चिन्ता में वह छटा लीन भी है । वह वियोग से जल रही है और अपने मूठ में मिल कर ही रस लेना चाहती है । यही कारण है कि जायसी को जहाँ कहीं जिस किसी का वियोग मिलता है उसमें इसकी व्यंजना कर जाते हैं और अपने कथानक में यत्र-तत्र अपनी रहस्य-भावना का बोध भी करा जाते हैं, जिसको किसी पात्र-विशेष में ही सीमित कर लोग भटक जाते हैं, भटक उठते हैं और जायसी पर तरह तरह के आक्षेप करते हैं । स्मरण रहे, जायसी विनोदी नहीं, विलासी नहीं, विरह-विदग्ध व्यक्ति हैं, उनको चारों ओर वही वह दिखाई देता है जिसको पाने के हेतु उनका जी तड़पता है और जिसकी प्राप्ति के निमित्त ही उनको यह परिधान मिला है जिसे शरीर कहते हैं । जायसी का प्रियतम कोई पात्र नहीं, प्रेमी का प्रिय है फिर

चाहे वह जिस किसी का जो कोई हो। जायसी उसमें अपना प्रियतम ढूँढ़ निकालते हैं।

अस्तु, जायसी और कबीर की साधना में सब से बड़ा भेद यह है कि जायसी जहाँ अपनी भावना को रहस्य का रूप देते हैं वहाँ कबीर अपने वाद को। एक भावना-प्रिय प्राणी है तो दूसरा वाद-प्रिय द्रष्टा। कबीर ने क्या देखा इसे योढ़े ही झोग देख पाते हैं किन्तु जायसी ने जो देखा वह सबके सामने है। कबीर का पुरुष शून्य महल में रहा पर जायसी का प्रियतम कण कण में अपनी झाँकी दिखाता रहा। इसका यह अर्थ नहीं कि कबीर ने कण कण में उस परम पुरुष को नहीं देखा। देखा और अवश्य देखा किन्तु बताने के लिये ही, रमाने के लिये नहीं। कबीर कहते हैं, जायसी दिखाते हैं यही कारण है कि कबीर का रहस्य 'वाद' के रूप में हमारे सामने आता है और उसमें हठयोग या साधना की बातें इतनी आ जाती हैं कि हम उन्हें गणित का अंश समझते अथवा तत्त्वों और शरीर-विज्ञान की वस्तु मानते हैं। जायसी ने भी हठयोग की साधना को अपनाया है। उन्होंने भी चन्द्र, सूर्य, इला, पिंगला, सुषुम्ना आदि का उल्लेख किया है किन्तु स्वतंत्र रूप से नहीं गढ़ और पिंड के रूप में ही। इसका फल यह हुआ है कि हम उसमें उलझते नहीं। उसको पकड़ कर आगे बढ़ जाते हैं। तो भी हमें मानना पड़ता है कि इस प्रवृत्ति के कारण जायसी की कथा भी कहीं कहीं उलझ जाती है और उनकी रचना भी दुरूह हो जाती है।

कबीर और जायसी में एक बात और भी विचारणीय है। कबीर में सदारता नहीं, प्रखरता है। उन्हें सभी बातों में रस नहीं मिलता। उनको तो बहुत सी बातों को जड़-मूल से मिटा देना है। इस मिटाने की चिन्ता में जो कुछ उनके मुँह से निकलता है वह ईशप्रेरणा से नहीं, 'पाँढ़े' या 'शेख' के प्रपंच से। इस प्रपंच से जन को मुक्त करने के लिये जो ठान ठनती है उसमें कबीर अपने पक्ष को स्पष्ट रखने की वैसी चिन्ता नहीं करते जैसी कि विपक्ष को निर्मूल करने वा उखाड़ने की। सारांश यह कि हम कबीर में राग और द्वेष दोनों को प्रबल रूप में पाते हैं। परन्तु जायसी में यह बात नहीं है। उनमें राग की ही प्रधानता है।

द्वेष तो कहीं प्रसंग पाकर पनप जाता है, नहीं तो उसको मिटाने की ही चिन्ता में जायसी मग्न रहते हैं। कबीर में दृढ़, प्रेम, भक्ति और उपदेश है। जायसी में भी दृढयोग है, प्रेम, है, उपदेश है पर कोरे रूप में नहीं, प्रसंग के भीतर। जायसी सभी को रसमय बना रम्य रूप में रँगना चाहते हैं। उनको काव्य का रूप देना है, कबीर को इसकी क्या पृष्टि है कि वह श्रोता की रुचि का भी कुछ ध्यान रखें और लगती हुई बात खरे रूप में पटी बोली में न कहें। कबीर और जायसी में यह भी बड़ा विमेल है कि जायसी सामाजिक के हृदय में घर करना चाहते हैं और कबीर राज। निदान, दोनों की रहस्य-भावना भी भिन्न भिन्न ढर्रे पर चल्ती रही है और दोनों का सम्मान भी भिन्न भिन्न क्षेत्रों में भिन्न भिन्न रूप में हुआ है। कबीर को सुनने में किसी संप्रदाय को रस मिलता है तो जायसी को समझने में सबको। कबीर सुलभ हैं, सहज नहीं। जायसी सहज हैं सुलभ नहीं। इसी से उनका प्रचार भी कम है।

५—मीराँ १

पद्मिनी की लपट और मीराँ की लिपट में जो रस है वह अभूत और अनु-
म है। पद्मिनी ने जो कुछ किया वह इतिहास से साहित्य तक छा गया और
मीराँ ने जो कुछ कहा वह घर घर फैल गया। मीराँ है तो नाम पर वह सामने
आता है प्रतीक के रूप में ही। प्रेम-साधना के रूप का नाम ही मीराँ है। मीराँ-
बाई की निरुक्ति में विद्वानों में जो मुठभेड़ हुई है उसका परिणाम क्या होगा
यह नहीं कहा जा सकता। तो भी, इतना तो निश्चित ही है कि उससे मीराँ की
मीरता में कोई अन्तर नहीं आ सकता। मीराँ न सही, मीराँ जैसे नामों की राज-
स्थान में कमी नहीं। मीराँ के पहले भी मीराँ जैसे अनेक नाम राजस्थान में पाये
जाते हैं जिनमें मीराँ मुख्य है। मीराँ को कि न मीराँ फकीर का प्रसाद समझना भी
ठीक नहीं। मीराँबाई का अर्थ परमात्मा की पत्नी समझना ठीक है। स्थिति जो रही
हो, मीराँबाई का नाम मीराँ के रूप में चल निकला। वह संस्कृत हो चाहे फारसी,
अरबी हो चाहे ठेठ, पर है बहुत ही प्रचलित और आज का अत्यन्त प्रिय नाम।
निश्चय ही यह मीराँ का ही प्रसाद है। यदि मीराँ न होती तो मीराँ नाम भी
इतना प्रिय और प्रचलित न होता। वैसे होने को तो वह भी 'मीराँ' की भाँति ही
होता रहता।

मीराँबाई के विषय में कुछ न कुछ बहुतों ने कहा है। भक्तमाल तथा
उसकी टीका में उनके सम्बन्ध में जो कुछ कहा गया है उसका थोड़ा बहुत परि-
चय बहुतों को है। परन्तु कृष्णगढ़ के नागरीदास ने उनके बारे में अपनी पद-
प्रसंगमाला में जो कुछ लिखा है उसे बहुत से लोग नहीं जानते। संक्षेप में
यह यह है—

“राना को छोटी भाई मीराँ को देहसंबंध की भर्ता हो, सो ताको परलोक भयो,
ता पीछे मीराँबाई गंगादिक तीरथ करिकें अरु वृन्दावन दू आये, तहाँ जीऊ

गुसांईजू को प्रण स्त्री के न देपिये को छुटाय सबसौं गुनगोबिंदवत सनमान सत्य-
संग करि द्वारिका कौं चले, ऊहाँ बास करिये कै लियै तहाँ एक मारग में नयो पद
बनायो, बहुत प्रसिद्ध भयो, सो वह यह पद,

राय श्रीरनछोड दीज्यो द्वारिका को बास ॥

संख चक्र गदा पद्म दरसैं मिटैं जम की त्रास ॥

सकल तीरथ गोमती के रहत नित निवास ॥

संप झालर झाँझ बाजैं सदा सुप की रास ॥

तज्यो देसरू बेस हू तजि तज्यो राना राज ॥

दास मीरौं सरन आवत तुझैं अब सब लाज ॥ ३ ॥

पुनः प्रसंग । सो या भांति मनोरथ करत यह पद गावत द्वारिका पहुँचे, तहाँ
कोई दिन रहे ता पीछैं मीरौंबाई के संग प्रौहितादिक जे राना के लोक हे, तिन कल-
अब बहुत दिन भये हैं अब देस कौं चलो, राना की आग्या हैं, अँसैं हू तीन दिन
तो कह्यो, फिर मीरौंबाई परि घरनां कियो, तब मीरौंबाई ठाकुर श्रीरनछोडजूसौं
बिदा हूँ बे को नाँव लैं मंदिर मैं अकेले ही जाय महाभारति सहित एक नयो पद
बनाय गायो, सो वह यह पद ।

हरि करिहो जन की भीर ॥

द्रोपदा की लाज राषी तुम बढ़ायो चीर ॥

भक्ति कारन रूप नरसिंघ घरयो आप सरीर ॥

हरिनकस्यप मारि लीनों घरयो नाहिन घीर ॥

बूझतैं गज ग्राह तारयो कियो बाहिर नीर ॥

दास मीरौं लाल गिरधर दुष जहाँ तहाँ पीर ॥ ४ ॥

सो यह पद गाये हूँ उत तैं न ढरे, तब महाभारति प्रेमावेस सहित एक और
पद बनाय गायो तबही ठाकुर आपमैं उनकौं याही सरीर तैं लीन करि लीनें देह हू
न रही, सो जा पद के गाये लीन भये, सो वह यह पद ॥

सजन सुधि ज्यौं जानैं ज्यौं लीजैं ॥

तुम बिन मेरैं और न कोई कृपा रावरी कीजैं ॥

चौस न भूप रैन नहि निद्रा यह तन पल पल छीजै ॥

मीराँ प्रभु गिरघर नागर अब मिलि बिकुरनि नहि कीजै ॥ ५ ॥

सो ये दोऊ पद निकट द्वार कै इनकी पर्मचतुर वैष्णव सपीन कंठ करि लीनै,
तथा लिपि लीने ते प्रसिद्ध भये ॥ ५ ॥

(नागर समुच्चय, पृ० १९४-५, ज्ञानसागर प्रेस, मुंबई सन १८९८)

नागरीदास ने मीराँ के देह सम्बन्ध के भर्ता को जो राणा का छोटा भाई कहा
है वह ठीक नहीं जँचता । कारण कि स्वयं मीराँ का एक पद है—

‘मीराँ के रंग लग्यो हरी को और रंग सब अटक परी ॥

गिरघर गास्यां सती न होस्यां मन मोह्यो घन नामी ॥

जेठ बहू को नातो नहीं राणा जी ये सेवग म्हे स्यामी ॥

चूडो दोवडो तिलक जु माला सीलवत सिंगार ॥

और सिंगार भावै नहीं राणाजी यौं गुर ग्यान हमार ॥

कोई निंदो कोई बिंदो गुण गोविंद रागास्यां ॥

जिण मारग वै संत पहुँता तिण मारग म्हे जास्यां

जोरी करान जीव संतां वांकाई करसी म्हांरो कोई ॥

हसती चढि गधै नहीं चढां यातो चातन होई ॥

राज करंता नरक पडेसी भोगीडा जम कैलीया ॥

भगत करंता मुक्त पहुँता जोग करंता जीया ॥

गिरघर घणी कडुंबो गिरघर मात पिता सुत भाई ॥

ये याहरै म्हे म्हांहारै राणा जी यौं कहै मीरांवाई ॥ १ ॥

—वही, पृ०—१९३-४ ।

इस पद में ‘जेठबहू’ का जो निर्देश हुआ है वह जेठ और बहू का नहीं
कहा जा सकता उसका अर्थ तो जेठ बहू ही साधु ठहरता है । इतिहास की बात
अलग रखिये, किसी हरिदास का कहना है—

‘एक राणी गढ़ चीतोड़ा की

मेड़तणी निज भगति कुमावै भोजराइजी का जोड़ा की ।
 हिमरू मिसरू साल दुसाला बैठण गादी मोड़ा की ।
 असा सुख छाड़ि भयी वंरागिणि सादी नरपति जोड़ा की ।
 साइण वाइण रय पालकी कमी न हसती घोड़ा की ।
 सब सुख छाड़ि छनक मै चाली लाली लगायी रण छोणा की ।
 ताल बजावै गोविंद गुण गावै लाज तजी वड-ल्होषा की ।
 निरति करै नीकां होइ नाचै भगति कुमावै वाई जोड़ा की ।
 नवानवा भोजन भांति-भांति का करि हैं सार रसोड़ा की ।
 करि करि भोजन साथ जिमावै भाजी करत गिंदोड़ा की ।
 मन घन सिर साघाँ कै अरपण प्रीति नहीं मन थोड़ा की ।
 हरीदास, मीरा वडभागणि सब राख्यो सिर मोड़ा की ।

—राजस्थानी, जनवरी १९३९, पृ० ४८ ।

हरीदास ने जो भोजराज को मीराँ का जोड़ा कहा है सो इतिहास से सिद्ध होता है और इस 'जेठ बहू' के रहस्य को भी खोल देता है । सचमुच मीराँ राणा साँगा की 'जेठ बहू' अथवा वशी पतोहू थीं जो उनके जीवन-काल में ही विधवा हो गई थी । भोजराज के साथ मीराँ का जीवन कैसा रहा, इसका कोई सच्चा प्रमाण नहीं । प्रियादास की टीका तो आरम्भ से ही मीराँ को कुछ और ही रूप में अंकित करती है और गृहस्थ-जीवन में भी उनके भक्त रूप को ही छुलकर प्रकट करती है । मीराँ ने जो कुछ कहा है उससे भी इसका पता नहीं चलता कि उनका यह जीवन कैसा रहा । सच तो यह है कि मीराँ ने अपने आपको परम पति में ऐसा रमा दिया कि फिर उनको किसी लौकिक पति की सुधि ही न रही और वह अन्त में उसी में समा गई ।

हाँ, मीराँ का एक ऐसा पद उपलब्ध हुआ है जिससे इसकी सम्भावना सामने आ जाती है । मीराँ कहती हैं—

‘देखी, मो सो हरि विन रख्यो इन जाय

सास लखी री, सजनी, नयाद खिजौ री,
 पीव किन रहौ री रिसाय ।
 चौकी मी मेळौ, सजनी, पहरा भी मेळौ,
 ताला क्यूँ न जणाय ।
 पूरव जनम की प्रीत हमारी, सजनी,
 सो क्यूँ रहै री लुकाय ।
 मीराँ के तौ, सजन, राम सनेही
 और न आवै म्हारी दाय ।

(राजस्थानी, अक्टूबर १९३९, पृ० ६५)

इसमें 'पीव' शब्द का जो व्यवहार हुआ है वह निश्चय ही लौकिक पति का ही द्योतक है और इससे यह भी प्रकट होता है कि 'पिय' के रिसाने की बात सास और ननद के उपरान्त ही है । अवगत तो ऐसा होता है कि मीराँ की सखी उनको सचेत करती है और भविष्य की आशंका का उल्लेख कर उनको सावधान करना चाहती है । उत्तर में मीराँ की व्यवस्था प्रकट होती है । फिर भी, इसी के आधार पर निश्चित रूप में अधिकार के साथ यह नहीं कहा जा सकता कि वस्तुतः यही वस्तु-स्थिति भी है । कारण कि इसका दूसरा पाठ यह भी दिया गया है—

हेली म्हाँवै हरि विनि रह्यो न जाय ॥ टेक ॥
 सास लखे मेरी ननद खिजावै, राणा रह्या रिसाय ।
 पहरो भी राख्यो चौकी बिठारयो, ताला दियो जणाय ।
 पूरव जनम की प्रीत पुगणी, सो क्यूँ छोड़ी जाय ।
 मीराँ के प्रभु गिरधर नागर, और न आवै म्हाँरी दाय ॥

—मीराँबाई की पदावली, हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, पृ० २४ ।

हमारी दृष्टि में 'पीव' के स्थान पर राणा और भविष्य के स्थान पर भूतकाल का प्रयोग संशोधन का परिणाम है । अन्यथा इस पदकी संगति जैसी 'पीव' के

साथ बैठती है वैसी राणा के साथ नहीं। पति के प्रति पत्नी का कैसा व्यवहार होना चाहिये इसके सम्बन्ध में मीरों का विचार यह है—

आवो सहेलया रली करौं हे, पर घर गवण निवारि ।
झूठा माणिक मोतिया री, झूठी जगमग जोति ।
झूठा सब आभूषणा री, साँची पियाजी री पोति ।
झूठा पाट पटम्बरा रे, झूठा दिखणो चीर ।
साँची पियाजी री गूदड़ी, जामे निरमल रहे सरीर ।
छप्पन भोग बुहाह दे हे, इन भोगनि में दाग ।
लूण अलूणो ही भलो हे, अपणे पियाजी को साग ।
देखि विराणै निर्वाण कूँ हे, क्यूँ उपजावे खीज ।
कालर अपणो ही भलो हे, जामे निपजै चीज ।
छैल विराणो लाख को हे, अपणो काज न होइ ।
ताके सँग सीधारतौं हे, भला न कहसी कोइ ।
वर हीणो अपणो भलो हे, कोटी कुष्टी कोइ ।
जाके सँग सीधारतौं हे, भला कहै सब लोइ ।
अविनासी सँ वालवा हे, जिनसँ साँची प्रीत ।
मीरों कूँ प्रभु मिल्या हे, एही भगति की रीत ॥ २५ ॥

—पदावली, पृ० १३ ।

मीरोंवाड़े का पतिसे कभी कोई संघर्ष हुआ, इसका पता नहीं। पर सास-ननद से जो द्वन्द्व छिड़ा वह मीरा के पदों में प्रस्फुट है—

मीरा—म्हौना गुरु गोविंद री आणा, गोरल ना पूजौं ।

सास—ओरज पूजै गोरज्या, जी ये क्यूँ पूजो न गोर ।

मन बंछत फल पावस्यो जी, ये क्यूँ पूजो ओर ।

मीरों—नहिं हम पूज्यो गोरज्यो जी, नहिं पूजौं अन्नदेव ।

परम सनेही गोविंदो, ये कौई जानो म्हारो भेव ।

सास—बाळ सनेही गोविंदो, साधु सन्तों को काम ।

ये बेटी राठोड़ की, यौने राज दियो भगवान ।
 मीराँ—राज करे ज्यातों करणे दाज्यो, मैं भगतारी दास ।
 सेवा साधू जनन की, म्हाँरे राम मिळण की आस ।
 सास—ठाजै पीहर सासरो, माइतणो मोसाल ।
 सबही ठाजै मेवतिया जी, यौसु बुरा कहे संसार ।
 मीरा—चोरी करौ न मारगी, नहिं मैं कलैं अकाज ।
 पुन्नके मारग चालताँ, झक मारो संसार ।
 नहिं मैं पीहर सासरे, नहीं पियाजी री साथ ।
 मीराँ ने गोबिंद मिलयाजी, गुरु मिलिया रैदास ॥ २९ ॥

—पदावली, पृ० १५-१६ ।

गुरु रैदास के विषय में कुछ कहने के पहले कुछ भाभी और ननद की बातचीत को भी देख लेना चाहिये । ननद ऊदाबाई कहती हैं—

ऊदाबाई—‘यौने बर बरज बरज मैं हारी, भाभी मानो बात हमारी ।
 राणे रोस कियो थौ ऊपर, साधों में मत जारी ।
 कुल को दाग लगै छै भाभी निन्दा हो रही भारी ।
 साधों रे सँग बन बन भटको, ठाज गमाई सारी ।
 बड़ा घर ये जनम लियो छै, नाचो दे दे तारी ।
 बर पायो हिंदवाणै सूरज, ये कोई मनचारी ।
 मीराँ गिरघर साध सँग तज, चलो हमारी लारी ।

भाभी मीराँबाई का समाधान है—

मीराँबाई—मीराँ बात नहीं जग छानी, ऊदा समझो सुघर सयानी ।
 साधू मात पिता कुल मेरे, सजन सनेही ग्यानी ।
 संत चरण की सरण रैन दिन, सत्त कहतहूँ बानी ।
 राणा ने समझावो जावो, मैं तो बात न मानी ।
 मीराँ के प्रभु गिरघर नागर, संतों हाथ बिकानी ॥ ३० ॥

—पृ० १६ ।

म्हेँ तो सरये राम के, भल निन्दो संसार ।
 माला म्हाँरे देवड़ी, सील बरत सिंगार ।
 अब के किरपा कीजियो, हूँ तो फिर बाँधू तलवार ।
 रथों बैल जुताय कै, ऊटों कसियो भार ।
 कैसे तोड़ूँ राम सँ, म्हाँरो भाभो रो भरतार ।
 राणो सौँड्यो मोकल्यो, जाण्यो एके दौड़ ।
 कुल की तारण अस्तरी, या तो मुरइ चली राठौड़ ।
 सौँड्यो पाछो फेन्यो रे, परत न देख्यो पाँव ।
 कर सरापण नीसरी, म्हाँरे कुण राणो कुण राव ।
 संसारी निन्दा करे रे, दुखियो सब संसार ।
 कुल सारो हीलाजसी, मीरा रें जो भया जीखवार ।
 राती माती प्रेम की, विष भगत को मोड़ ।
 राम अमल माती रहे, घन मीरा राठौड़ ।

—पदावली पृ० ४७ ।

मीरों का जीवन फिर किस प्रकार बीता इसकी चिन्ता में पढ़ने के पहले जान
 यह लेना चाहिये कि वास्तव में यह गुरु रैदास हैं कौन ? हमने अन्यत्र (विचार
 विमर्श में) इसका विचार किया है थोड़े में यहाँ यही कहना है कि हमारी दृष्टि
 में मीरों के यह गुरु रैदास वही हैं जिनके सम्बन्ध में नाभादास ने भक्तमाल में
 यह कहा है—

बीठलदास हरिमक्ति के, दुहूँ हाथ लाडू लिये ॥
 आदि अंत निर्वाह भक्तपद रजव्रतधारी ॥
 रण्यो जगत सो ऐँइ, तुच्छ जाने संसारी ॥
 प्रभुता पति की पधति प्रगट कुल दीप प्रकांसी ॥
 महत सभा में मान जगत जानै रैदासी ॥
 पदपदत मई परलोक गति, गुरु गोविंदजुग फल दिये ॥

—बीठलदास ।

मीराँ का संत मत के प्रभाव में आ जाना इसी सतगुरु का प्रसाद है । अन्यथा मीराँ का प्रेम शुद्ध गिरधर गोपाळ से ही है और मोर मुकुटधारी गोपाळ ही उनके यथार्थ प्रति हैं । रैदास से उनको जो ज्ञान मिला वह यह था—

मीरा मन मानी सुरत सैल असमानी ।

जब जब सुरत लंगे वा बर की, पल पल नैनन पानी ।
ज्यो हिये पीर तीर सम सालत, कसक-कसक कसकानी ।
रात-दिवस मोहिं नीद न आवत, भावै अन्न न पानी ।
ऐसी पीर बिरह तन भीतर, जागत, रैन बिहानी ।
ऐसा वैद मिलै कोई मेदी, देस बिदेस पिछानी ।
तासों पीर कहूँ तन केरी, फिर नहिं भरमों खानी ।
खोजत फिरो मेद वा घर को, कोई न करत बखानी ।
रैदास संत मिले मोहि सतगुरु, दीन्हा सुरत सहदानी ।
मैं मिली जाय पाय पिय अपना, तब मोरी पीर बुझानी ।
मीरा खाक खलक सिर डारी, मैं अपना घर जानी ।

—पदावली पृ० १५९ ।

प्रसंगवश इतना और जान लेना चाहिये कि रैदासी मत सगुण के सतना प्रतिकूल न था जितना कबीरी मत । और मीराँ का सम्बन्ध तो बचपन से ही गिरधर गोपाळ से था । मीराँ के बारे में जो यह अति प्रसिद्ध है कि उनकी माता ने उनके आग्रह पर उनसे कह दिया था कि तुम्हारा विवाह इसी गिरधरन की मूर्ति से होगा वह मीराँ के इस कथन से भी साधु ठहरता है—

स्याम तेरी आरति लागी हो ।

गुरु परतापे पाइया, तन दुरमति भागी हो ॥ टेक ॥

या तन को दियना करों, मनसा करों बाती हो ।

तेल भरावो प्रेम का, वारो दिन राती हो ।

पाटी पारो ज्ञान की, मति मोंग सँवारो हो ।

तेरे कारन साँवरे, घन जोवन वारों हो ।
 या सेजिया बहु रंग की, बहु फूल बिछाये हो ।
 पंथ मैं जो हौं स्याम का, अजहूँ नहिं आये हो ।
 सावन भादो ऊमहो, बरषा रितु आई हो ।
 भौंह घटा घन घेरि के, नैनन झरि लाई हो ।
 मात पिता तुमको दियो, तुम ही भल जानो हो ।
 तुम तजि और भतार को, मन में नहिं आनों हो ।
 तुम प्रभु पूरन ब्रह्म हो, पूरन पद दीजै हो ।
 मीरों व्याकुल बिरहनी, अपनी करि लीजै हो ।

—पदावली पृ० १२९ ।

इससे विदित होता है कि मीरों को गुरु रैदास से जो उपदेश मिला था, वह गोपाल कृष्ण की आराधना के प्रतिकूल नहीं था । हाँ, इतना अवश्य था कि उसमें दृष्टयोग का भी विधान था । मीरों के पदों में जो 'सुरति' 'शून्य' आदि का उल्लेख मिलता है, उसका कारण भी यही है ।

मीरों पर वल्लभ सम्प्रदाय का भी कुछ प्रभाव पड़ा हो तो आश्चर्य नहीं । परन्तु इतना तो निर्विवाद है कि मीरों ने कभी इस सम्प्रदाय को नहीं अपनाया । 'वैष्णवन की चार्ता' से प्रकट तो यह होता है कि वल्लभसम्प्रदाय के लोग मीरों से स्तार खाये बैठे थे और उनको गालियाँ तक दे जाते थे । 'दरी रौंझ' का प्रयोग कर जाना इसी मनोवृत्ति का द्योतक है । इसका कारण कदाचित् यह कहा जा सकता है कि मीरों की साधना कृष्णचैतन्य के ढंग पर चल रही थी और कृष्णचैतन्य के अनुयायियों से गोस्वामी विठ्ठलदास की कुछ चल पड़ी थी । मीरों के एक पद में कृष्णचैतन्य का नाम भी आया है—

अब तो दरी नाम ली लागी ।

सब जग को यह मालन चोरा, नाम धन्यो वैरागी ॥

इन छंदों यह मोहन मुरली, कहें छोरी सब गोपी ।

मुँह दुहाई दोरि फटि बाँधी, माये मोहन टोपी ॥

मात जसोमति माखन कारन, बाँधे जाको पाँव ।
 स्थाम किसोर भयो नव गोरा, चैतन्य जाको नाँव ॥
 पीताम्बर को भाँव दिखावै, कटि कोपीन कसै ।
 गौर कृष्ण की दासी मीरा, रसना कृष्ण बसै ॥

(पदावली, पृ०-१०१)

मीरों की पूजा पद्धति कुछ बह्म कुल से भलेही प्रभावित हुई हो, किन्तु उनकी कीर्तन-प्रणाली तो सर्वथा गौरांग महाप्रभु के ही अनुकूल थी और इनकी हज्जीला की समाप्ति भी बहुत कुछ उन्हीं के ढंग पर हुई ।

मीरों के सम्बन्ध में अब तक जो कुछ कहा गया उससे इतना तो स्पष्ट ही कि मीरों का जन्म राठौर कुल में हुआ था और उनका विवाह हुआ था तिसौदिया वंश में । मीरों मेरुता की थी इसमें भी कोई सन्देह नहीं क्योंकि इसीके नाम पर उनका नाम ससुराल में चला था और मीरों के पदों में भी इसका बार बार उल्लेख होना यही सिद्ध करता है । मीरों ने अपने जन्म के विषय में क्या कहा है—

‘क्षत्री वंस जनम मम जानो, नगर मेरुते वासी’

—(नरसी जी रो माहेरो)

मीरों के जन्म-स्थान और पूर्वजों के बारे में किसी प्रकार का मत भेद नहीं है । यदि मतभेद है तो उनके जन्म और निघन की तिथियों में । राजस्थान के सिद्ध इतिहासवेत्ता महामहोपाध्याय पंडित गौरीशंकर हीराचन्द ओझा का मत है कि मीरों का जन्म संवत् १५५५ के लगभग कुश्की ग्राममें हुआ और संवत् १५७३ के लगभग उनका विवाह महाराणा साँगा के ज्येष्ठ पुत्र भोजराज से हुआ और संवत् १५८० के पहले ही किसी समय युवराज भोजराज का देहान्त भी हो गया । राणा साँगा के निघन के उपरान्त मीरों कितने दिन तक चित्तौड़ में रही और कितने दिन तक मेरुते में, आदि प्रश्नों पर अन्यत्र विचार किया गया है । अतएव यहाँ संक्षेप में इतना ही कहा जाता है कि मीरों की निघन-तिथि भी श्री

ओझाजी संवत् १६०३ ही मानते हैं। मीरों के पदों से इतना तो प्रतीत होता है कि मीरों के काले बाल पांडुर हो गये थे किन्तु ऐसा ध्वनित नहीं होता कि उनकी अवस्था बहुत अधिक हो गई थी। वृद्धावस्था का उन्होंने कहीं विशेष संकेत भी नहीं किया है। केशों के सम्बन्ध में उन्होंने एक स्थल पर लिखा है—

‘अवधि बदीती अजै न आए, पंडर होइ गया केस।’

—पदावली, पदसंख्या १२१।

तो दूसरे स्थल पर इतना और भी कहा है—

‘मीरों दासी भई हैं पंडर, पलटया काला केस।’

—पदावली, ९७।

ऐसी स्थिति में यह उचित प्रतीत होता है कि हम उक्त तथियों को बहुत कुछ ठीक समझ लें। मीरों पर जो सकट पड़ा वह उन्हीं तक नहीं रहा। - चित्तौड़ और मेरठ दोनों पर संकट पड़ते ही रहे। मीरों चित्तौड़ से ऊब कर मेरठ पहुँची, पर जब मेरठ भी उनके सम्बन्धियों के हाथ से निकल गया तब उनको वृन्दावन की सूझी हो तो इसमें आश्चर्य नहीं। वृन्दावनसे मीरों कहाँ कहाँ गईं इसका लेखा यहाँ नहीं दिया जा सकता। द्वारिका में उनका किस प्रकार लोप हुआ और वृन्दावन में उन्होंने क्या किया इसका उल्लेख पहले हो चुका है। संक्षेप में यही मीरों की जीवनी है। मीरों की रचना से इतना और भी सिद्ध होता है कि इनकी ननद का नाम ऊदाबाई या जो ईदर में व्याही गई थी और इनकी सखी का नाम मिथुला या जिसे इन्होंने ‘नरसीजी रो मांहेरो’ सुनाया था। इनके पिता रत्नसिंह का देहान्त संवत् १५८४ में बाबर से लड़ते समय हो गया था। इनके चचेरे भाई वीरमदेव और उनके उपरान्त जयमल का इनसे विशेष स्नेह था और जयमल तो ऐसे भक्त हुए हैं कि उनका उल्लेख भी भक्तमाल में हुआ है।

मीरों के अध्ययन में सबसे बड़ी कठिनाई उनकी भक्ति-भावना में होती है। मीरों अपने इष्टदेव के अतिरिक्त किसी देव की उपासना नहीं करती थीं, अथवा किसी और देवता की पूजा नहीं चाहती थी ऐसा कहा जाता है और उनकी छाप

के किसी किसी पद में ऐसा पाया भी जाता है; परन्तु यह सर्वथा साधु नहीं प्रतीत होता। पहले तो हम यह देखते हैं कि “नरसीजी रो माहेरो” के श्री गणेश में ही माँगों कहती हैं—

‘गनपति कृपा करो गुण सागर, जनको जस सुभ गाय सुनाऊँ!’ दूसरे चनका एक पद भी है जिससे सिद्ध होता है कि मीरा अपने इष्टदेव के अतिरिक्त किसी अन्य देवता का भी कुछ जाप कर लिया करती थीं। देखिये—

इण सरवरियो री पाल मीरोवाई सोंपडे ॥ टेक ॥
 सोंपड किया असनान, सूरज सामी जप करे।
 होय बिरंगी नार, डगगों बिच क्यूँ खड़ी।
 कोई यारो पाँहर दूर, घरों सासू लकी।
 चलयो जारे असळ गुँवार, तन मेरी के पकी।
 गुरू म्हारा दीन दयाळ, हीरोंरा पारखी।
 दियो म्हाणे ग्यान बताय, संगत कर साधरी।
 खोई कुळ की लाज, मुकुंद यॉरे कारणे।
 वेगही लीग्यो सैमाल, मारैं पकी वारणे ॥

—पदावली।

साथ ही इतना और भी जान लें कि ‘गणगौर’ के प्रति उनकी भावना यह है—

‘रे सोंवळिया म्हाँरे आज रैंगीली गणगोर छै जी ॥ टेक ॥
 काली पीली बदली में बिजली चपके,
 मेघ घटा घन घोर, छै जी।
 दादुर मोर पपीहा बोलें,
 कोयल कर रही सोर, छै जी।
 मीरों के प्रभु, गिरघर नागर,
 चरखों में म्हाँरो जोर, छै जी।

—पदावली पृ० ७०।

इन प्रमाणों के आधार पर हमें यह कहने में तनिक भी संकोच नहीं होता कि वास्तव में मीरों की भावना उदार थी और उनकी साधना भरीपुरी बहुत दूर तक चारों ओर फैली हुई थी। मीरों के इष्टदेव गिरधर गोपाल थे, जिनकी उपासना पति के रूप में मीरों करती थी। पति की भावना गिरधर गोपाल में कैसे हो गई, इसे मीरों के मुँह से ही सुनना चाहिये। कहती हैं—

मीरों—माई म्हाँने सुपने में, परण गया जगदीस ।

सोती को सुपना आवियाजी, सुपना विस्वा बीस ।

माँ—गैली दीखे मीरों बावली, सुपना आल जँजाल ।

मीरों—माई म्हाँने सुपने में, परण गया गोपाल ।

अंग अंग हल्दी मैं करी जी, सुधे भीष्यो गात ।

माई म्हाँने सुपने में, परण गया दीनानाथ ।

छप्पन कोट जहाँ जान पधारे, दुलहा श्रीभगवान ।

सुपनेमें तोरन बाँधियो जी, सुपने में आई जान ।

मीरों को गिरधर मिला जी, पूर्व जनमके भाग ।

सुपनेमें म्हाँने परण गयाजी, हो गयाअचल सुहाग ।

—पदावली पृ० २६ ।

स्वप्न का विवाह कितना सनातन था, इसे भी टॉकलें—

‘थाने कौई कौई कह समझाऊँ, म्हारा बाला गिरधारी ॥-टेक ॥

पूर्व जनम की प्रीत हमारी, अब नहीं जात निवारी ।

मुंदर वदन जोवते सजनी, प्रीत भई छे भारी ।

म्हारे धरे पधारो गिरधर, मंगल गावैं नारी ।

मोती चीक पुगलैं बालहा, तन मन तो पर चारी ।

म्हारो सगपण तोखूँ सौँवळिया, जुगखूँ नहीं विचारी ।

मीरों कहे गोपिन को बालहो, हमखूँ भयो ब्रह्मचारी ।

चरण सरण है दासी तुम्हारी, पटक न कीजै न्यारी ॥

—पदावली पृ० २८ ।

निदान—

‘मैं तो गिरधर के घर जाऊँ ॥ टेक ॥
 गिरधर म्हाँरो सौँचो प्रीतम, देखत रूप लुभाऊँ ।
 रैण पई तब ही उठि जाऊँ, मोर गये उठि आऊँ ।
 रैण दिना वाके संगि खेळूँ, णूँ ल्युँ वाहि रिझाऊँ ।
 जो पहिरावै सोई पहिरूँ, जो दे सोई खाऊँ ।
 मेरी उणकी प्रीत पुराणी, उण बिन पल न रहाऊँ ।
 जहाँ बैठारवै तितही बैठूँ, वेचै तो बिक जाऊँ ।
 मीराँ के प्रभु गिरधर नागर, बार बार बलिजाऊँ ।

—पदावली पृ० ९ ।

मीराँ के गिरधर गोपाल को तो सभी जानते हैं, उनको पहचानने में किसी को कोई श्रम नहीं । अन्ति तो तब होती है जब मीराँ के कंठ से यह ध्वनि निकलती है—

तेरो कोई नहिं रोकणहार, मगन होह मीराँ चली ।
 बाज सरम कुल की मरजादा, सिर सँ दूरि करी ।
 मान अपमान दोउ घर पटके, निकसी हूँ ग्याँन गली ।
 ऊँची अटरिया लाल किंवदिया, निरगुण सेज बिछी ।
 पँचरंगी झालर सुभ सोहै, फूलन फूल कली ।
 बाजू बंद कड़ूठा सोहै, सिन्दुर माँग भरी ।
 सुमिरन याल हाथ में लीन्हा, सोभा भवक खरी ।
 सेज सुखमणा मीरा सोहै, सुभ है आज घर ।
 तुम जावो राणा घर अपणो, मेरी तेरी नाहि सरी ॥

—पदावली पृ० १७ ।

निश्चय ही मीराँ का यह रंग सगुण भक्तों का रंग नहीं, कबीर आदि निर्गुण सन्तों का प्रसाद है । मीराँ के एक दो नहीं अनेक पद ऐसे हैं जिनमें इसी सेज

की चर्चा है। मीराँ इस क्षेत्र में कहाँ तक सगुण और कहाँ तक निर्गुण हैं इसको फरिया लेना कुछ कठिन है। इसका ठीक ठीक सर्वसम्मत निर्णय सम्भवतः हो भी नहीं सकता। तो भी, इतना तो कहा ही जा सकता है कि मीराँ साधना के क्षेत्र में निर्गुणी भले ही हों किन्तु भावना के क्षेत्र में तो वह सर्वथा गोपी ही हैं। उनके गिरिधर गोपाल वस्तुतः वही गिरिधर गोपाल हैं जो ब्रज-भूमि के, सगुण मक्तों के गिरिधर गोपाल। मीराँ इसी गोपाल को अपना पति समझती, इसी में रमती और अन्त में इसी में लीन भी हो जाती हैं। 'सेज सुखमणा' से उन्हें चाहे जितना उत्कर्ष मिला हो किन्तु उनको शान्ति मिथी अन्त में श्री गिरिधर नागर के श्री रणछोड़ विग्रह में ही।

मीराँ का कहना है—

रामनाम मेरे मन बसियो, रसियो राम रिझाऊँ, ए माय ॥
 मैं भंद भागिण करम अभागिण, कीरत कैसे गाऊँ, ए माय ॥ टेक ॥
 बिरह पिंजर की बाँध सखीरी, उठकर जी हुलसाऊँ, ए माय ।
 मन कूँ मार सजूँ सतगुरु सँ, दुरमत दूर गमाऊँ, ए माय ।
 डाको नाम सुरत की डोरी, कदियाँ प्रेम चढ़ाऊँ, ए माय ।
 ज्ञान को ढोल बन्यो अति भारी, मगन होय गुण गाऊँ, ए माय ।
 तन कलँ ताल मन कलँ मोरचंग, सोती सुरत जगाऊँ, ए माय ।
 निरत कलँ मैं प्रीतम आगे, तौ अमरा पुर पाऊँ, ए माय ।
 मो अवला पर किरपा कोज्यो, गुण गोविंद के गाऊँ, ए माय ।
 मीराँ के प्रभु गिरधर नागर, रज चरणाँ की पाऊँ, ए माय ॥

(पदावली, पृ० ४६)

इसमें संत-साधना के साथ ही साथ भक्त भावना भी परिलक्षित होती है। प्रतीत होता है कि मीराँ का संत-रंग धीरे धीरे क्षीण होता गया और कृष्ण का प्रेम प्रतिदिन अधिक उभरने लगा। होते होते हुआ यह कि मीराँ कृष्ण की न्याभूमि की ओर झुक परी। कहती है—

मने चाकर राखोजी, मने चाकर राखोजी ॥ टेक ॥
 चाकर रहसूँ बाग लगासूँ, नित उठ दरसन पासूँ ।
 बिन्द्रावन की कुंज गलिन में, तेरी लीला गासूँ ।
 चाकरी में दरसन पाऊँ, सुमिरण पाऊँ खरची ।
 भाव भगति जागीरी पाऊँ, तीनों बातों सरसी ।
 मोर मुगट पीताम्बर सोहे, गल चैजन्ती माला ।
 बिन्द्रावन में घेनु चरावे, मोहन मुरली वाला ।
 हरे हरे नित वन्न बनाऊँ, बिच बिच राखूँ क्यारी ।
 सौवरिया के दरसन पाऊँ, पहर कुसुम्भी सारी ।
 जोगी आया जोग करण कूँ, तप करणे संन्यासी ।
 हरी भजन कूँ साध आया, बिन्द्रावन के वासी ।
 मीराँ के प्रभु गहिर गँभीरा, सदा रहोजी घीरा ।
 आधीरात प्रभु दरसन दैहँ, प्रेमनदो के तीरा ॥

(पदावली पृ०-७४-५)

इस दर्शन को दृष्टि में रख कर इतना और जान लेना चाहिये कि मीराँ की दृष्टि में भी वृन्दावन में नित्य-लीला हो रही है—

‘आली गहाने लागे वृन्दावन नीको ॥ टेक ॥
 घर-घर तुलसी ठाकुर पूजा, दरसन गोविंद जी को ।
 निरमल नीर बहत जमना में, भोजन दूध दही को ।
 रतन सिंघासन आप बिराजे, मुगट घन्यो तुलसी को ।
 कुंजन कुंजन फिरत राधिका, सबद सुणत मुरली को ।
 मीराँ के प्रभु गिरघर नागर, भजन बिना नर फीको ॥

—पदावली, पृ० ७९ ।

मीराँ को इस भूमि से इतना मोह हो गया है कि किसी न किसी रूप में यहीं की हो कर रहना चाहती हैं । फलतः कहती हैं—

गोहने गुपाल फिर्लै, ऐसी आवत मन में ।
 अवलोकत बारिज बदन, विवस भई तन में ।
 मुरली कर लकुट लेऊँ, पीत बसन धार्लै ।
 काछी गोप भेष मुकट, गोधन संग चार्लै ।
 हम भई गुलफामलता, वृन्दावन रैनौ ।
 पसु पंक्षी मरकट मुनी, श्रवन सुनत नैनौ ।
 गुरुजन कठिन कानि, कासौ री कहिए ।
 मीरौ प्रभु गिरिधर मिली, ऐसै ही रहिए ॥

—पदावली, पृ० ८७-८८ ।

मीरों ने कृष्णभक्तों की भौति लीला का गुणगान भी किया है । किन्तु इस लीला में उनका मन उतना नहीं रमा है जितना स्वयं कृष्ण के तन में । इसको तो चल्ता सा कर दिया गया है । ध्यान देने की बात-यह है कि मीरों ने इस बात पर विशेष ध्यान दिया है कि भगवान् ने भक्तों के साथ ही साथ संतों का भी कार्य किया है । मीरों के किसी पद में केवल संतों का उल्लेख है तो किसी में पौराणिक व्यक्तियों का । यदि दोनों कोटि के व्यक्तियों पर एक साथ ही कृष्ण-कृपा को देखना चाहें तो मीरों का यह पद पढ़ें :—

गहारे नैणौ आगे रहीजो जी, स्याम गोविंद ॥ टेक ॥
 दास कबीर घर वालद जो लाया, नामदेव की छान छवंद ।
 दास धना को खेत निपजायो, गज की टेर सुनंद ।
 भीलर्णी का बेर सुदामा का तंदुल, भर मुठषी बुकंद ।
 कर्माबाई को खीच अरोग्यो, होह परसण पावंद ।
 सहस्र गोप बिच स्याम विराजे, ज्यौ तारा बिच चंद ।
 सब संतों का काज सुवारा, मीरौ सँ दूर रहंद ॥

—पदावली, पृ० ६७-६८ ।

मीराँ की भक्ति-भावना पर विचार करते समय यदि हम इस बात को दृष्टि में रख कर उनके पदों की छानबीन करें कि मीराँ जब कभी संतमंडली में होती है तब संतों के रूप में अपनी भावना को व्यक्त करती हैं। अन्यथा एकान्त में उनकी भावना भक्तों की ही रहती है। मीराँ की सच्ची तल्लीनता इसीमें है। मीराँ के हृदय में जिस गिरधर गोपाल के प्रति चचपन में अनुराग उत्पन्न हुआ था, उसके प्रति सदा बना रहा। मीराँ ने कभी उसको 'शून्य महल' में देखा तो कभी ब्रज के कण कण में। सच तो यह है कि मीराँ की गति ही कृष्णमय हो गई थी और उनका चलना भी कृष्ण के प्रेमावेश में नाचना ही हो गया था—

जहाँ जहाँ पाँव घुलँ घरणी पर, तहाँ तहाँ निरत कलँरी।

मीराँ अपने आपको कृष्ण की गोपिका समझती थीं और कृष्ण को भजती भी गोपी-भाव से ही थीं। मीराँ का सच्चा स्वरूप यही है। जहाँ तक सच्ची वेदना, दरद, करक आदि का सम्बन्ध है वहाँ तक मीराँ सबसे अलग और अद्वितीय हैं। मीराँ जैसी उत्कंठा किसी साधक में नहीं। मीराँ में उद्योग भी ऐसा ही है और उपास्य भी अपने ढंगका अनूठा है। मीराँ जहाँ कहीं अनुरोध करती दिखाई देती हैं वहाँ कोई रमता जोगी सामने आ जाता है जिसकी निष्ठुरता से कल्प कर वह स्वयं जोगिनी का वेप धारण करना चाहती हैं और किसी प्रकार भी उसका पीछा छोड़ना नहीं चाहती। कहती हैं—

बाल्हा मै वैरागिण हूँगी हो।

जीं जीं मेघ गहँरो साहिब रीझे, सोइ सोइ मेघ घलँगी, हो ॥ टेक ॥

सील सँतोप घलँ घट भीतर, समता पकड़ रहँगी, हो।

'जाको नाम निरंजण कहिये, तांको ध्यान घलँगी, हो।

गुरु ज्ञान रँगूँ तन कपड़ा, मन मुद्रा पेलँगी, हो।

प्रेम प्रीत सँ हरिगुण गाऊँ, चरणन लिपट रहँगी, हो।

यां तन की मैं करूँ कींगरी, रसना राम रहँगी, हो।

मीराँ कहे प्रभु गिरधर नागर, साधों सँग रहँगी, हो।

मीराँ कभी इस जोगी की प्रतीक्षा में तड़प कर कहती हैं—

जोगियाजी निसिदिन जोऊँ बाट ॥ टेक ॥

पाँव न चालै पंथ दुहेलो, आडा औघट घाट ।

नगर आह जोगी रम गया रे, मो मन प्रीत न पाह ।

मैं भोली भोलापन कीन्हौ, राख्यौ नहिं बिलमाह ।

जोगिया कूँ जोवत बोहो दिन बीता, अजहूँ आयो नाहिं ।

विरह दुझावण अन्तरि आवो, तपत लगी तन माहिं ।

कै तो जोगी जग में नहीं, कैर बिसारी मोह ।

काँइ करूँ कित जाऊँरी सजनी, नैण गुमायो रोह ।

आरति तेरी अन्तरि मेरे, आवो अपनी जाणि ।

मीराँ व्याकुल विरहिणी रे, तुम बिनि तलफत प्राणि ॥

—पदावली, पृ० २६-२७ ।

तो कभी अत्यन्त भावुरता के साथ आग्रह करती हैं—

जोगी मत जा मत जा मत जा, पाँइ परूँ मैं चेरी तेरी हौं ॥ टेक ॥

प्रेम भगति को पैँडे ही न्यारो, हमकूँ गैल बताजा ।

अगर चँदण की चिता बणाऊँ, अपने हाथ जला जा ।

जल बल भई भस्म की ढेरी, अपने अग लगा जा ।

मीराँ कहै प्रभु गिरधर नागर, जोत में जोत मिला जा ।

—पदावली, पृ० २७ ।

मीराँ ने जिस प्रेम-भक्ति का नाम लिया है उसका चरम उत्कर्ष भी यहाँ दिखा दिया है । मीराँ को दुःख इस बात का है कि उनकी वेदना को कोई नहीं जानता और सभी लोग कुछ न कुछ मनमानी बात उनके सम्बन्ध में कहते रहते हैं । उधर प्रिय की दशा यह है कि—

तूँ नागर नंदकुमार, तोसो लाग्यो नेहरा ॥ टेक ॥

मुरली तेरी मन हर्यो, बिसन्धो ग्रिह ब्योहार ।

जबतै खवननि धुनि परी, ग्रिह अँगना न सुहाइ ।

पारधि ज्यूँ घूँ नही, मृगी वेधि दई आइ ।
 पानी पीर न जाणई, मीन तलफि मरि जाइ ।
 रसिक मधुप के मरम को, नहि समझत कँवल सुभाइ ।
 दीपक को जु दया नही, उदि उदि मरत पतंग ।
 मीरों प्रभु गिरघर मिले, (जैसे) पाणी मिल गयो रंग ।

—पदावली, पृ० १०५ ।

मीरों की व्याकुलता असह्य है । संदेश भी कैसा और किस ढंग से भेजा जाता है इसको इस पद में देखना चाहिये—

नातो नाम को मोसो तनक न तोढ्यो जाइ ॥ टेक ॥
 पानी ज्यूँ पीली पदी रे, लोग कहैं पिंड रोग ।
 छाने लॉवण मैं किया रे, राल मिलण के जोग ।
 बाबल वैद बुलाइया रे, पकड़ दिखाई गहारी बाँह ।
 मरिख वैद मरम नहि जाणै, करक कलेजा माँह ।
 जा वैदा घरि आपणे रे, मेरो नाँव न लेइ ।
 मैं तो दाघी विरह का रे, तूँ काहे कूँ दारू देइ ।
 माँस गले गल छीजिया रे, करकरह्या गल आहि ।
 आँगलियाँ रो मूँदो, गहारे आवण लागो बाँहि ।
 रहो रहो पापी पपीहा रे, पिव को नाम न लेइ ।
 जे कोइ विरहणि साम्हले, (सजनी) पिव कारण जीव देइ ।
 खिण मंदिर खिण आँगरे, खिण खिण ठाढी होइ ।
 घायल ज्यूँ घूमूँ सदारी, गहारी विधा न बूझै कोइ ।
 काढ़ि कलेजो मैं घरूँ रे, कौवा तूँ ले जाइ ।
 क्यों देसौ गहारे पिव बसै, (सजनी) वे देखै तूँ खाइ ।
 गहारे नातो नाव को रे, और न नातो कोइ ।
 मीरों व्याकुल विरहणी रे, पिया दरसण दीजो मोइ ।

—पदावली, पृ० ३७-३८ ।

इसका कारण यह नहीं कि मीराँ पत्र भेजना नहीं चाहती । नहीं, ऐसा नहीं है । उनकी अवस्था तो यह है—

पतियाँ मैं कैसे लिखूँ, लिखि ही न जाइ ॥ टेक ॥

कलम धरत मेरो कर कंपत, हिरदो रहो धरई ।

बात कहूँ मोहि बात न आवै, नैन रहे झरई ।

किस विष चरण कमल मैं गहिहौँ, सबहि अंग थरई ।

मीराँ कहै प्रभु गिरधर नागर, सबही दुख बिसराई ॥

—पदावली, पृ० ३९ ।

इस घराहट में मीराँ से इसके अतिरिक्त और क्या हो सकता है कि अपने प्रिय साथी से प्रार्थना करें—

म्हँरो जनम मरन को साथी, थाँने नहि बिसरूँ दिन राती ॥ टेक ॥

तुम देख्याँ बिन कठ न पड़त है, जानत मेरी छाती ।

ऊँची चढ़ चढ़ पंथ निहारूँ, रोय रोय अखियाँ राती ।

यो संसार सकल जग भूँटो, झूँठा कुलरा न्याती ।

दोउ कर जोड्या अरज करत हूँ, सुण लीख्यो मेरी बाती ।

यो मन मेरो बड़ो हरामो, ज्यूँ मद मातो हाथी ।

सतगुरु दस्त धरयो सिर ऊपर, आँकुस दे समझाती ।

पल पल तेरा रूप निहारूँ, निरख निरख सुख पाती ।

मीराँ के प्रभु गिरधर नागर, हरि चरणौ चित राती ॥

पदावली पृ० ५२ ।

मीराँ की प्रार्थना निष्फल होगी ऐसा विश्वास नहीं । निदान—

सुनी हो मैं हरि आवन की आवाज ॥ टेक ॥

भैल चढ़ै चढ़ि जोऊँ मेरी सजनी, कब आवैं महाराज ।

दादर मोर पपहया बोलै, कोइल मधुरे साज ।

उमँग्यो इन्द्र चढ़ै दिसि बसै, दामणि छोबी लाज ।

घरती रूप नवानवा घरिया, इन्द्र मिलण कै काज ।

मीराँ के प्रभु हरि अविनासी, वेग मिलो महाराज ॥१४१॥

—पदावली, पृ० ६९-७० ।

‘दामणि छोड़ी लाज’ और ‘घरती रूप नवानवा घरिया’ का जो प्रभाव मीराँ के नारी हृदय पर पड़ा है वह कहने का नहीं । मीराँ ने किस दृष्टि से प्रकृतिको देखा है और उससे कब किस रूप में और कैसे प्रभावित हुई हैं इसको ‘सावन’ ‘होली’ और बारहमासा में देखना चाहिये । उनका बारहमासा है—

पिया मोहि दरसण दीजै हो ।

बेर-बेर मैं टेरहूँ, अहे क्रिपा कीजै, हो ॥ टेक ॥

जेठ महीने जज मिना, पंछी दुख होई, हो ।

मोर असाढ़ों कुरलहे, धन चात्रग सोई, हो ।

सावण मैं सख लागियौ, सखि तीजौं खेलै, हो ।

मादरवै नदिया बहे, दूरी जिन मेलै, हो ।

सीप स्वाति ही झेलती, आसोजौं सोई, हो ।

देव काती में पूज हे, मेरे तुम होई, हो ।

मगसर ठंड बहोती पड़े, मोहि वेगि सम्हालो, हो ।

पोस मही पाळा घणा, अब ही तुम न्हालो, हो ।

महा मही वसंत पंचमी, फागौं सब गावै, हो ।

फागुण फाग खेल है, बराराइ जगावै, हो ।

चैत चित्तमे ऊपजी, दरसण तुम दीजै, हो ।

वैसाख बराराइ फूलवै, कोइल कुरलीजै, हो ।

काग उबावत दिन गया, बूझूँ पिंडत जोसी, हो ।

मीराँ विरहिणि व्याकुली, दरसण कब होसी, हो ॥ ११६ ॥

—पदावली, पृ० ५६ ।

इस बारहमासे में संक्षेप में प्रत्येक मास की प्रकृति और पर्व का उल्लेख

हुआ है। मीरों ने वर्षा का वर्णन विशेष रूप से किया है, उसमें भी सावन का। यहाँ पर एक उदाहरण दे देना पर्याप्त होगा। लीजिये—

झुक आई बदरिया सावन की, सावन क मन भावन की ॥ टेक ॥
सावन में उमँग्यो मेरो मनवा, मनक सुनी हरि आवन की।
उमड़ घुमड़ चहुँ दिस सं आयो, दामण दमक झर लावन की।
नन्हीं नन्हीं बूँद न मेहा बरसें, सीतल पवन सोहावन की।
मीरों के प्रभु गिरधर नागर, आनँद मंगल गावन की ॥ १४४ ॥

—पदावली पृ० ७०-१।

वर्षा है भी राजस्थान के लिये अमृत और मीरों ने इस अमृत का स्वागत भी जी खोलकर भरपूर किया है। उनके अनेक पद इसी पर आश्रित हैं। रही होली सो उसका भी एक उदाहरण लीजिये—

फागुन के दिन चार रे, होरी खेल मना रे ॥ टेक ॥
बिनि करताल पलावज बाजे, अशाहद की झंझकार रे।
बिनि सुर राग छतीसूँ गावै, रोम रोम रँग सार रे।
सील सँतोख की केसर घोली, प्रेम प्रीत पिचकार रे।
उषत गुलाल लाल भयो अंबर, बरसत रंग अपार रे।
घट के सब पट खोल दिये हैं, लोक लाज सब डार रे।
होरी खेलि पीव घर आवे, सोह प्यारी प्रिय प्यार रे।
मीरों के प्रभु गिरधर नागर, चरणा कँवल बलिहार रे ॥ १५१ ॥

—पदावली, पृ० ७३।

इस होली में होली का विधान तो पक्का है पर मीरों का सच्चा हृदय तो कसी और ही होली में प्रकट होता है। देखिये—

रमैया बिन नीद न आवै।

नीद न आवे बिरह सतावे, प्रेम की आँच ढुलावै ॥ टेक ॥

बिन पिया जोत मँदिर अँधियारो, दीपक दाय न आवै।

पिया बिन मेरी सेज अलूनी, जागत रैरा बिहावै।

पिया कब रे घर आवै ।
 दादुर मोर परीदा बोलै, कोयल सबद सुणावै ।
 घुमैट घटा ऊलर होइ आई, दामिन दमक डरावै ।
 नैन झर लावै ।
 कहा कलैं कित जाऊँ मोरी सजनी, वेदन कृण सुतावै ।
 बिरह नागना मोरी कायाडसी है, लहर लहर जिव जावै ।
 लखी घस लावै ।
 कोहै सखी सहेली सजनी, पिया कूँ आन मिलावै ।
 मीराँ कूँ प्रभु कबरे मिलोगे, मन मोहन मोहि भावै ।
 कवैं हँस कर बतलावै ॥ ७८ ॥

—पदावली, पृ० ३८-९ ।

मीराँ की प्रकृति ईर्ष्या और द्वेष की नहीं है फिर भी उनका हृदय हृदय ही
 टहरा और सो भी नारी का हृदय । फलतः कहती हैं—

पपइया रे पिव की वाणि न बोळ ॥ टेक ॥
 सुणि पावेछी बिरहणी रे, यारो रालंली पाँख मरोष ।
 चाँच कटाऊँ पपइया रे, ऊपरि कालर लूण ।
 पिव मेरा मैं पीव की रे, तू पिव कहे स कृण ।
 यारा सबद सुहावणा रे, जो पिव मेला आज ।
 चाँच मटाऊँ यारी सोवनी रे, तू मेरे सिरताज ।
 प्रीतम कूँ पतियाँ लिखूँ, कउवा तू ले जाइ ।
 जाइ प्रीतम जूँ छूँयूँ कहे रे, थोरी बिरहिणि घान न खाइ ।
 मीराँ दासी व्याकुली रे, पिव पिव करत बिहाइ ।
 बेगि मिलो प्रभु अंतरजामी, तुम बिन रह्योही न जाइ ॥ ८४ ॥

—पदावली, पृ० ४३ ।

इसी प्रकार कभी कभी उनके मुँह से ऐसा भी निकल पड़ता है जिससे
 चिदित होता है कि उनके हृदय में भी कहीं न कहीं सपरनी भाव की टीस है ।
 कही कहती हैं—

वारी वारी हो राम हूँ वारी, तुम आज्या गली हमारी ॥ टेक ॥
 तुम देख्यौ बिन कल न पकत है, जोऊँ बाट तुम्हारी ।
 कृपा सखी सँ तुम रँग राते, हम सँ अधिक पियारी ॥ ११४ ॥

—पदावली, पृ० ५५ ।

तो कभी निवेदन करती हैं कि—

पिया अब घर आज्यो मेरे, तुम मोरे हूँ तोरे ॥ टेक ॥
 मैं जन तेरा पंथ निहालूँ, मारग चितवत तोरे ।
 अबब बदीती अजहुँ न आये, दुतियन सँ नेह जोरे ।
 मीरौ कहे प्रभु कब रे मिलोगे, दरसन बिन दिन तोरे ।

—पदावली, ९५ ।

सच पूछिये तो मीरों की एक मात्र टेक है—

‘मीरों के प्रभु कबरे मिलोगे’
 इसके उपरान्त उनकी प्रार्थना है—
 ‘मिलि बिलुवन मत कीजै’
 और है उनकी चेतावनी—
 ‘प्रीत करो मत कोय ।’

संतों की भाँति मीरों ने भी ‘साकट’ को कोसा है और संतों की खुलकर सरो-
 हना की है । इसे मीरों की साम्प्रदायिकता के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता
 है ? मीरों का पक्ष है—

आज म्हाँरो साधु जननो संगरे, राणा म्हाँरौ भाग भल्यौ ॥ टेक ॥
 साधु जननो संग जो करिये, चढ़े ते चौगणो रंग रे ।
 साकट जनन तो संग न करिये, पढ़े भजन में भंग रे ।
 अठसठ तीरथ संतों ने चरयो, कोटि कासी ने सोय गंग रे ।
 निन्दा करसे नरक कुंड माँ जासे, यासे आँधवा अपंग रे ।
 मीरों के प्रभु गिरधर नागर, संतों नीरज म्हाँरे अंग रे ।

—पदावली, ३३ ।

काव्य की दृष्टि से विचार करने की कोई विशेष आवश्यकता नहीं है । कारण कि मीराँ ने कविता नहीं की है, अपने जी की बात कही है । इसी बात अथवा वेदना ने काव्य का रूप धारण कर लिया है, इसमें सन्देह नहीं । मीराँ के जो पद प्रसंगवश जहाँ तहाँ उद्धृत किये गये हैं उनसे यह स्वतः सिद्ध हो जाता है कि मीराँ की रचना कितनी सरस, सरल और सुबोध है । तो भी इतना और निवेदन कर देना अच्छा ही होगा कि मीराँ में जहाँ तहाँ अलंकार भी बहुत ही ढंग के आ गये हैं । अलंकारों में सबसे अधिक ध्यान रूपक पर है । मीराँ के कई पद रूपक पर ही आश्रित हैं । इन रूपकों में विशेषता यह है कि इनकी रचना विशेषतः संत-साधना के साथ हुई है जिसके उदाहरण पहले भी आ चुके हैं । शेष अलंकारों में उपमा और सत्पेक्षा का स्थान मुख्य है । अलंकारों के द्वारा भावों की व्यंजना अच्छी हुई है । संक्षेप में मीराँ में चमत्कार नहीं वेदना है और यह वेदना ही उनका सर्वस्व है । यह वेदना व्यंजना को लेकर चली है कुछ अलंकार को लेकर खड़ी नहीं हुई है । साथ ही साथ कहीं कहीं लोकोक्तियाँ भी बड़े ठिकाने से आ गई हैं । हाथ का मीजना, हाथी से उतर कर गधे पर चढ़ना, मन का काठ करना आदि प्रयोग भी मीराँ में आ गये हैं । 'हो गए स्याम दुइज के चंदा में दुइज का चंदा भी है ही जो आज प्रायः ईद के चाँद के रूप में ही चल रहा है । समय का फेर ठहरा ।

मीराँ पर बाहरी प्रभाव भी कुछ कम नहीं पड़ा, पर यह प्रभाव सीधे सूक्तियों से न आकर संतों की ओर से आया और 'काढ़ि करेजो खाहि' तक पहुँच गया । शब्दों के क्षेत्र में भी बहुत कुछ यही स्थिति है । उस समय की साहिबी भी मीराँ में अपनी झलक दिखा जाती है । उससे प्रभावित हो कर मीराँ लिखती हैं—

जागो म्हाँरा जगपति राइक, हँसि बोलो क्यूँ नहीं ॥ टेक ॥
हरि छोजी हिरदा माँहि, पट खोलो क्यूँ नहीं ।
तन मन सुरति सँजोइ, सीस चरणों घरूँ ।
जहाँ जहाँ देखूँ म्हारो राम, जहाँ सेवा करूँ ।

सदकै कलैं जी सरीर, जुगै जुग चारणै ।
छोधी छोधी कुल की लाज, सादिव तेरे कारणै ।
थोधी थोधी लिखूँ सिलाम, गद्दत करि जाण ज्यो ।
बंदी हूँ खाना जाद, महरि करि मान ज्यो ।
हाँ हो ग़दारा नाथ सुनाय, बिलम निद कीजियै ।
मीराँ चरणों की दास, दरस अब दीजियै ।

—पदावली, पृ० २९ ।

मीराँ के कुछ पद ऐसे भी हैं जिनसे यह पता चलता है कि संसार के प्रति उनकी भावना क्या थी । मीराँ ने भी संसार में कुछ सार नहीं देखा है और न इसको कुछ विशेष महत्त्व ही दिया है । इसकी क्षणभंगुरता और इसका स्वार्थ ही उनके सामने रहा है । जीव और ईश्वर के विषय में उन्होंने जो कुछ कहा है वह यह है—

तुम बिच हम बिच अंतर नाही, जैसे सूरज घामा ।'

मीराँ ने जब तब जहाँ तहाँ कुछ उपदेश भी दिया है और यह भी स्पष्ट किया है कि बनावटी वैराग्य से हरि की प्राप्ति नहीं होती । उनका कथन है—

भज मन चरण कँवल अविनासी ॥ टेक ॥

जेताइ दीसे धरण गगन बिच, तेताइ सब उठ जाती ॥

कहा भयो तीरथ व्रत कीन्है, कहा लिये करवत कासी ॥

इण देही का गरव न करणा, माटी में मिल जाती ॥

यो संसार चहर की बाजी, साँझ पड्यो उठ जाती ।

कहा भयो है भगवा पहरयो, घर तज भये संन्यासी ।

जोगी होय जुगति नहि जांणी, उलटि जनम फिर आसी ।

अरज करो अन्न कर जोरे, स्याम तुम्हारी दासी ।

मीराँ के प्रभु गिरधर नागर, काटो जम की फाँसी ॥ १९४ ।

—पदावली, पृ० ९२ ।

उनको इस बात का रोद है कि लोग हमर ठगरी की बातों में तल्लीन रहते हैं पर भक्ति-भाव में मग्न नहीं होते उसमें अरुचि दिलाने हैं—

लेतां रतां रामनाम रे लोहदियां तो लाजां मरे छै ॥ टेक ॥
हरि मंदिर जातों पाँव लिया रे दूखे, किर आवे सारो गाम, रे ।
हागरी घाय त्यों दीबी ने आप रे, मूकी ने पर ना काम, रे ।
भौल भवैया गणिका नृत करतों, बेसी रहे चारे जाम, रे ।
मीरांना प्रभु गिरधर नागर, चरण कमल चित दाम रे ॥ १६१ ॥

—रदायकी, पृ० ७८ ।

मीरा जो लोग भाव-भजन में पड़ते भी हैं वे पालांछ में फँस जाते हैं । सत्त्वा भजन नहीं करते—

यदि विधि भक्ति कैसे होय ॥ टेक ॥
मन की मैल दिय ते न छुटी, दियो तिलक सिर भोष ।
काम कूकर लोभ टारी, बाँधि मोहि चंटाळ ।
क्रोध कसाई रहत घट में, कैसे मिले गोपाल ।
पिठार विषया छालवी रे, ताहि भोजन देत ।
दीन दीन हूँ छुषा रत से, राम नाम न छेत ।
आपदि आप पुजाय के रे, फूले अँग न समात ।
अभिमान टीका किये बहु फट्ट, जल कहीं ठहरात ।
जो तेरे दिय अन्तर की जानै, तासो कपट न बनै ।
हिरदे हरि को नाम न आवै, मुख तें मनिया गनै ।
हरी द्विष्ट से ऐत कर, संसार आसा त्याग ।
दास मीरा काल गिरधर, सहज कर चैराग ॥ १६२ ॥

—रदा, पृ० ७८९ ।

अन्त में मीरा की सात्त्विका तो यह है—

गहाराँ ओलगिया घर आया जी ॥ टेक ॥
 तन की ताप मिटी सुख पाया, हिलमिल मंगल गाया, जी ।
 घन की धुनि सुनि मोर मगन भया, यूँ मेरे आशँद आया, जी ।
 मगन भई मिळि प्रभु अपणा सँ, भौ का दरघ मिटाया, जी ।
 चंद कूँ देखि कमोदणि फूलै, हरखि भया मेरी काया, जी ।
 रग रग सीतल भई मेरी सजनी, हरि मेरे महल सिंघाया, जी ।
 सब भगतन का कारज कीन्हा, सोई प्रभु मैं पाया, जी ।
 मीराँ बिरहणि सीतल होई, दुख दुन्द दूरि न्हाया, जी ॥ १४९ ॥

—पदावली, पृ० ७२ ।

और मीराँ के इस प्रभु का स्वरूप है—

जबसे मोहि नंदनंदन, दृष्टि-पडयो माई ।
 तबसे परलोक लोक, कछू ना सोहाई ।
 मोरन की चंद्रकला, सीस मुकुट सोहै ।
 केसर को तिलक भाल, तीन लोक मोहै ।
 कुंडल की अलक झलक, कपोलन पर घाई ।
 मनो मीन सरवर तजि, मकर मिलन आई ।
 कुटिल भृकुटि तिलक भाल, चितवन में टौना ।
 खंजन अरु मधुप मीन, भूले मृगलौना ।
 सुंदर अति नासिका, सुग्रीव तीन रेखा ।
 नटवर प्रभु मेप घरे, रूप अति विसेषा ।
 अघर भिब अरुन नैन, मधुर मंद हाँसी ।
 दसन दमक दाहिम हृति, चमकै चपलासी ।
 हृद्र घंट किकिनी, अनूप धुनि सोहाई ।
 गिरघर के अंग अंग, मीराँ बलि जाई ॥ ९ ॥

—पदावली, पृ० ५ ।

और मीरों की सील यह—

सुरत दीनानाथ तू लगी, तू तो समस्त सुरागण नार ॥ टेक ॥

लगनी लहंगो पहर सुरागण, बीती जाय बहार ।

घन जोवन है पावणारी, मिले न दूजी बार ।

राम नाम को चुबलो पदिरो, प्रेम को मुरमो सार ।

नकषेसर हरिनाम की री, उतर चलोनी परछे पार ।

ऐसे घर को क्या बल्ले, जो जनमें और मर जाय ।

घर धरिये एक साँवरो री, (मेरो) चुबलो अमर होय जाय ।

मैं जन्मो हरि मैं टग्योरी, हरि टग ले गयो मोय ।

लख चौरासी मीरचारी, छिन में नेरवा छै भिगोय ।

सुरत चली जहाँ मैं चली री, कृष्ण नाम झणकार ।

अबिनासी की पोल पर जी, मीरों करे छै पुकार ॥ २०१ ॥

—पदावली, पृ० ९५ ।

और इस देश की लीला यह—

कोई स्वाम मनोहर ल्योरी, सिर धरै मटकिया खोलै ॥ टेक ॥

दधि को नाँव बिसर गई ग्वालन, 'हरिल्यो, हरिल्यो' बोलै ।

मीरों के प्रभु गिरघर नागर, चेरी भई बिन मोलै ।

कृष्णरूप छकी है ग्वालनि, औरहि औरै बोलै ॥ १७ ॥

—पदावली, पृ० ८५ ।

बस, यही 'औरहि औरै बोलै' मीरों को भी श्रुत है ।

६—सूरदास

सूरदास ने अन्धी आँखों से जितना देख लिया है उसको देख कर कोई मान नहीं सकता कि सूरदास जन्मान्ध थे। फिर भी उनके सम्बन्ध में कहा यही जाता है और उनके वंशवृक्ष से भी यही पुष्ट किया जाता है। कुशल यही है कि उस वंशवृक्ष को सभी प्रमाण नहीं मानते और सूरदास के सम्बन्ध में उसे कुछ लोग जाल के रूप में ही देखते हैं। अच्छा होगा, पहले उस वंशवृक्ष को ही थोड़ा विचार लिया जाय। कहते हैं—

प्रथम ही प्रभु जगाते में प्रगट अद्भुत रूप ॥
 ब्रह्मराव विचारि ब्रह्मा शत्रु नाम अनूप ॥
 पान पय देवी दियो शिव आदि सुर सुख पाय ॥
 कही दुर्गा पुत्र तेरो भयो अति सुखदाय ॥
 पार पायन सुन के पितृ सहित अस्तुति कीन ॥
 तामु वंश प्रशंस में चन्द चारु नवीन ॥
 भूप पृथ्वीराज दीन्हो तिन्हें ज्वाला देश ॥
 तनय ताके चार कीन्हो प्रथम आप नरेश ॥
 दूसरे गुण चन्द ता सुत शीलचन्द सरूप ॥
 वीरचन्द प्रताप पूरण भयो अद्भुत रूप ॥
 रंतमार हमीर भूपत संग खेलत आप ॥
 तामु वग अनूप भो हरचन्द अति विख्यात ॥
 आगे यदि गोवचल में रह्यो ता सुत वीर ॥
 पुत्र जनमे सात ताके मदापट गंभीर ॥
 कृष्णचन्द उदारचन्द जो रूपचन्द सुभाइ ॥
 बुद्धचन्द प्रकाश चौथो चन्द भो सुखदाइ ॥

देवचंद प्रबोध संश्रुतचंद ताको नाम ।
 भयो सतो नाम सूरजचंद मन्द निकाम ॥
 सो समर करि सादि सेवक गये विधि के लोक ।
 रह्यो सूरजचंद दग ते दीन भर घर शोक ॥
 परयो कूप पुकार काहु मुनी ना संसार ।
 सातये दिन आय यदुपति कियो आप उधार ।
 दियो चण दे कही शिशु सुन मांग घर जो चार ।
 रीं गयो प्रभु भगति चाहत शशु नाश मुषाह ॥
 दूसरो ना रूप देखी देखि राधे श्याम ।
 मुनस करुणासिंधु भायो एवमस्तु मुशाम ॥
 प्रबल दक्षिण विप्र कुल ते शशु हुइहैं नास ।
 अमित बुद्धि विचारि विद्यामान माने मास ॥
 नाम राखे मोर सूरजदास, सूर, मुश्याम ।
 भये अन्तर्धानि बीते पाछिली निशि याम ॥
 मोहि पनसो इहे ब्रज की वसे मुख चित थाप ।
 यवि गोसाईं करी मेरी आठ मध्ये छाप ।
 विप्र प्रभु जगात को हे भाव भूरि निकाम ।
 'सूर' हे नंदनंदजू को लियो मोल मुशाम ॥

यह वंशावली 'साहित्य लहरी' में मिलती है और यही कुछ ऐर-फैर के साथ नानुराम भट्ट की दी हुई वंशावली के रूप में भी प्राप्त है । इस वंशावली पर विचार करते समय भूलना न होगा कि यह सूरदास द्वारा कथित वंशावली कही जाती है । लोगों का कहना है कि जब यह 'साहित्य लहरी' में पाई जाती है तब इसके प्रमाण होने में कोई अड़चन नहीं होनी चाहिये । दूसरे लोगों का कहना है कि इसके रंग दंग से सिद्ध नहीं होता कि यह सूरदास की रची हुई है । उनका यह भी कहना है कि "प्रबल दक्षिण विप्र कुल ते शशु हुइहैं नास" पेशवा कुल के महत्त्व का द्योतक है । इसके उत्तर में कहा जाता है कि इसका

संकेत दक्षिण के वल्लभाचार्य से है। विचारणीय बात यह है कि अध्यात्म के क्षेत्र में किसी व्यक्ति का उल्लेख न होकर किसी कुल का उल्लेख क्यों हुआ ? आध्यात्मिक दर्शन में व्यक्ति विशेष को ही महत्त्व मिल सकता है, कुल को नहीं। इतना ही नहीं, इसके आरम्भ में जिस 'प्रथु जगात' का उल्लेख हुआ है उसीका अन्त में भी। इसका भी तो कुछ कारण होना चाहिये। माना कि यह पद सूरदास के द्वारा ही रचा गया है। किन्तु तो भी यह कैसे मान लिया जाय कि इसमें भट्ट-कुल पर विशेष ध्यान नहीं दिया गया है और न विशेष ध्यान दिया गया है 'विप्र कुल' पर ही। इतना ही नहीं, इसमें यह भी कहा गया है—

नाम रखे मोर सूरदास सूर सुश्याम। क्या यह विलक्षण बात नहीं है कि जहाँ 'प्रबल दक्षिण विप्र कुल' का उद्घोष किया गया है वहीं सूरदास की तीन छापों का भी। क्या एक ही समय एक ही व्यक्ति के द्वारा एक व्यक्ति के तीन नाम रखे जा सकते हैं ? ऐसा मानने को तो जी नहीं चाहता। और देखने में भी तो ऐसा नहीं आता। तो फिर इसका रहस्य क्या ? अच्छा, कुछ काल के लिये इसे भी ठीक मान लें तो भी यह तो जानना होगा कि सूरदास ने इसकी रचना की कब ? सौभाग्य से 'साहित्यलहरी' की तिथि भी प्राप्त है। लीजिये—

मुनि पुनि रसन के रस लेब ।

दसन गौरी नंद को लिखि सुवल संवत पेव ।

नन्द नंदन मास चैते ही न त्रितिया बार ।

नन्द नन्दन जनम ते हैं बान सुष आगार ।

त्रितिय शीघ सुकर्म जोग बिचारि 'सूर' नवीन ।

नन्द नन्दन दास हित 'साहित्य लहरी' कीन ।

—साहित्य लहरी, १०९

इससे यह सिद्ध है कि 'साहित्यलहरी' की रचना संवत् १६०७ (१६१७) में हुई। संवत् १६०७ में सूरदास की अवस्था क्या थी इसे ठीक ठीक कहना

कुछ कठिन है। 'नन्द नन्दन दास दित, का अर्थ यदि कृष्णदास लिया जाय तो करना होगा कि कृष्णदास के लिये ही सूरदास ने 'साहित्यटहरी' की रचना की। 'साहित्यटहरी' के द्वारा साहित्य शास्त्र की शिक्षा दी गई है, इसमें तो सन्देह नहीं। कारण यह की इसके पदों में अलंकारों और नायिकाओं का स्वष्ट निर्देश है। और इसमें दृष्टिकूट के द्वारा यह भी बताया गया है कि किसका सम्बन्ध किससे क्या है। ऐसा प्रसिद्ध भी है कि कृष्णदास अपने पदों में सूरदास का अनुकरण करते थे। तो क्या यह मानना उचित न होगा कि इसी कृष्णदास के दित 'साहित्यटहरी' बनी। यदि यह सत्य है तो इतना और भी मानना ही होगा कि साहित्यटहरी की रचना के समय सूर सूर बन चुके थे।

सूरदास के जीवन के प्रसंग में विद्वानों ने एक दूसरी भी युक्ति से काम लिया है। उनका अनुमान है कि 'सूरसागरसारावली' की रचना भी साहित्य-टहरी के आसपास ही हुई होगी। यह भी प्रसन्नता की बात है कि 'सारावली' में ६७ वर्ष का उल्लेख है। सूरदास कहते हैं—

‘गुरु प्रसाद होत यह दरशन सरसठ वरप प्रवीन ।

शिव विधान तप करेउ बहुत दिन तक पार नहिं लीन’—

—सूरसागर सारावली—१००२

यह तो प्रगट ही है कि इसमें 'गुरुप्रसाद' 'सरसठ वरप' और 'शिवविधान' बड़े महत्व के पद हैं। 'गुरु-प्रसाद' की उल्लेखन हो सकती थी, किन्तु सूरदास ने कृपा कर इसको निर्विवाद कर दिया है।

कर्म योग पुनि ज्ञान उपासन सबही भ्रम भ्रमायो ।

श्री बल्लभ गुरु तत्त्व सुनायो लीला मेद बतायो ।

—वही, (११०२)

इससे इतना तो सिद्ध ही हो गया कि तत्त्व ज्ञान कराने और 'लीलामेद' बताने-वाले सूरदास के गुरु श्री बल्लभ ही थे। और उन्हीं के प्रसाद से सूर को दिव्य-

लीला का साक्षात्कार भी हुआ। इसमें कुछ उनके कुल का भी कोई योग था, यह नहीं कहा जा सकता। सूर को जो दिव्य दर्शन मिला था वह यह था—

धीर समीर बहत त्यहि कानन बोलत मधुकर मोर ।
 प्रीतम प्रिया वदन अवलोकत उठि उठि मिलत चकोर ।
 अमित एक उपमा अवलोकत जिय में परत विचार ।
 नहि प्रवेश अज शिव गणेश पुनि कितक बात संसार ।
 सहस रूप बहु रूप रूप पुनि एक रूप पुनि दीय ।
 कुमुद कळी विकसित अम्बुज मिलि मधुकर भागी सोय ।
 नलिन पराग मेघ माधुरि सौ मुकुलित अम्ब कदम्ब ।
 पुनिमन मधुप सदा रस लोमित सेवत अज शिव अम्ब ।

—सूरसारावली- १००१ ।

इस 'मधुर रस' की अनुभूति सूर को भी वल्लभ की कृपा से हुई यही सूर का कथन है ।

सूर के जन्मकाल के विषय में अनुमान से संवत् १५४० (संवत् १६०७—६७) ठीक ठहराया गया था किन्तु सम्प्रदाय की जनश्रुति के आधार पर संवत् १५३५ माना गया है । कारण यह बताया गया कि सम्प्रदाय में परम्परा से यह प्रसिद्ध है कि सूरदास श्री वल्लभ से दस दिन छोटे थे । 'सम्प्रदाय कल्पद्रुम' के आधार पर श्री वल्लभ की जन्मतिथि इसी संवत् में पड़ती है किन्तु कुछ लोगों को कतिपय कारणों से यह तिथि भी मान्य नहीं है । उनकी दृष्टि में श्री वल्लभ का जन्म संवत् १५२९ में होना चाहिये । जो हो, इतना तो मानना ही होगा कि इन दृष्टियों से 'साहित्यलहरी' की रचना ६७ वर्ष की अवस्था के उपरान्त अर्थात् 'सूरसारावली' के अनन्तर ही हुई । अब यह समझ में नहीं आता कि इस अवस्था में श्री सूर ने श्री वल्लभाचार्य का स्पष्ट उल्लेख न कर क्यों उन्होंने 'प्रबल दक्षिण विप्र कुल' का विधान कर दिया । इतना ही नहीं, इससे भी अधिक विलक्षण बात तो यह है कि इसमें खूब कर कहा गया है—

‘यपि गोसाईं करी मेरी आठ मध्ये छाप’

भी गोसाईं अर्थात् श्री गुरुभाचार्य के पुत्र श्री गोस्वामी विठ्ठलदास जी तो हममें आ गये और यद भी आ गया कि उन्होंने किया क्या। हाँ, यदि नहीं आया तो यही कि सूरदास को दरबान करने कराया। ऐसी विचित्रता है कि हममें सूरदास ने अपने आचार्य गुरु का तो संदेश नहीं लिया और नाम भी लिया तो उसका जिसने उसे ऋद्धिप्राप्त में रक्षान दिया। कोई कुछ भी कहे, किन्तु यद ही नहीं सकता कि यद यद यास्तव में सूर का है। इसमें प्रत्यक्ष ही 'कुल' का गुणगान हुआ है, व्यक्ति का नहीं। फिर चाहे यद 'विप्रकुल' हो या 'भट्ट-कुल,' है तो यद सर्वथा 'कुल' ही। हममें चन्दान्त नाम तो है ही सूर के शेषछः भाई भी संभ्राम में जूझते हैं और अन्या सूर कृप में पकता, सात दिन उभी में सड़ता और तब भगवान की कृपा से बाहर होता और उसके प्रकट साक्षात्कार पर भी उसका आँख नहीं खुलती। उसके प्रपुत्रकुल का नाग तो भविष्य में किसी विप्रकुल से होगा। है न इसकी यही व्यवस्था? तो क्या यही साधु भी है? और हम सचमुच सूर से यही सुनना चाहते हैं? हमें तो ऐसा दिखाई देता है कि इस 'सूर' के साथ 'विलम्बगल' की कथा भी जुट गई है।

सूरदास ने हम दर्शन के सम्बन्ध में कुछ और भी लिखा है। कहते हैं—

मुल पर्यंक अंक भ्रुय देखियत कुसुम फन्द द्रुम छाये ।
मधुर मल्लिका कुसुमित कुंजन दम्पति लगत मुराये ।
गोवर्द्धन गिरि रन्त सिंहासन दम्पति रस मुखमान ।
निविष्ट कुंज जहं फोड न आवत रस विलसत मुख खान ।
निद्या भोर कबहुँ नहि जानत प्रेम मत्त अनुगग ।
ललितादिक सींचत मुखनैनन बुर सदचरि बधभाग ।
यद निकुंज को वर्णन करि दे वेद गे पचिहार ।
नेति नेति कर कहेउ सहस विधि तऊ न पायो पार ।
दरशन दियो कृपा करि मोहन वेग दियो वरदान ।
आगम कल्प रमण तुष हँ है श्रीमुख कही बखान ।
सो श्रुतिरूप होय ब्रजमंडल कनो रास बिहार ।

नवल कुल में अंश बाहु धरि कीन्ही केलि अपार ।

—सूरसारावली, १००३—१००८ ।

यह सच है कि सूरदास ने यहाँ भी मोहन के दर्शन और मोहन के बरदान की बात कही है किन्तु यह तो हो नहीं सकता कि यह 'दर्शन' और यह 'बरदान' 'साहित्यलहरी' के दरसन और बरदान का द्योतक है । नहीं, यह बरदान उस वरदान से सर्वथा भिन्न है । और इसका संकेत है भविष्य जीवन की मधुर निकुंज लीला की प्राप्ति । श्रुति का निर्देश भी इसी को लक्ष्य कर किया गया है । निदान मानना पड़ता है कि 'सूरसारावली' के इस निकुंज दर्शन से 'साहित्यलहरी' के उस कूप दर्शन का कोई सम्बन्ध नहीं । सूरदास ब्रह्मभट्ट थे अथवा नहीं यह हम ठीक ठीक नहीं कह सकते तथापि हतना तो कहा ही जा सकता है कि इसी पद के आधार पर उन्हें ब्रह्मभट्ट मानना विवेक से हाथ धोना है । सूरदास के सम्बन्ध में जो यह कहा जाता है कि वह सारस्वत ब्राह्मण थे वह भी निर्विवाद नहीं जँचता । क्योंकि जिस वार्ता के प्रमाण पर उनको सारस्वत ब्राह्मण कहा जाता है वह स्वयं ही सब को मान्य नहीं है । श्राहरिरायजी कृत 'भावप्रकाश' में उनको सारस्वत ब्राह्मण कहा गया है । इस आधार पर जो लोग उसे प्रमाण मानना चाहें मान सकते हैं अन्यथा इसका भी कोई दृढ़ आधार नहीं । सूरदास का एक पद है—

हरि जूहीं यातें दुःख-पात्र ।

श्री गिरधरन चरनं इति ना भई तजि विषया-रस मात्र ।

दुतौ आढ्य तब कियौ असद व्यय, करी न ब्रज वन-जात्र ।

पोषे नहि तुव दास प्रेम सौँ, पोष्यौ अपनो गात्र ।

भवन सँवारि, नारि-रस लोभ्यौ, सुत, वाहन, जन आत्र ।

महानुभाव निकट नहि परसे, जान्यौ न कृत-विवात्र ।

छल-बल करि जित-तित हरि पर-बन धायौ सब दिन-रात्र ।

सुद्धासुद्ध बोझ बहु बह्यो सिर, कृषि जु करी लै दात्र ।

हृदय कुचिल काम-भूतृष्णा, जल कलमल है पात्र ।

ऐसे कुमति जाट सूरज की, प्रभु बिनु कोऊ न पाय ।

—सभा संस्करण, पृष्ठ २१६ ।

हमारी दृष्टि में सूरदास का यह पद बड़े महत्व का है । इसमें 'जित व्यक्ति का परिचय दिया गया है यदि यह प्रतीक के रूप में न होकर व्यक्ति के रूप में है तो हमें यह कहने में संकोच नहीं होता कि इसमें सूर का आत्मनिर्वाचन है । 'ऐसे कुमति जाट सूरज की प्रभु बिनु कोऊ न पाय' में जाट का अर्थ 'जवाट' भी हो सकता है और 'जाट' भी । जाट का अर्थ 'जाट' ही है हमें कहने में कोई दोष नहीं दिखाई देता । सूरदास ने कल्पना भी कहा है—

हैं तो जाति गैवार पतित हैं, निरट निलज, निशि आनी ।

साय हैंसि बरौ सूर प्रभु सो ली, मोहैं मुनो पयानी ॥

—१९६ ।

'हैं तो जाति गैवार' भी कुछ इसी का सूचक है । साथ ही इतना और भी स्मरण रहे कि इसमें यह भी कहा गया है—

'हुतो आदय तव कियो अरुद्वय' जिससे विदित होता है कि सूर जन्म से दरिद्र न थे । इस 'आदय' को ध्यान में रखकर यदि सूर का अध्ययन किया जाय तो बहुत से रूपक आप ही गूढ़ जाते हैं । यह तो सभी लोग जानते हैं कि सूरदास ने गाय का रूपक बना है और बना है खेती का रूपक भी । साथ ही दरबार अथवा मुल्तानी दंग की भी बड़े ही दंग और व्योरे के साथ दिलाया है । शासन की उस समय जैसी व्यवस्था थी वह भी सूर में भरी पकी है । याद, अथवा फचहरी की सिलापदी भी उसमें भन्नी-भाँति आ गई है और इस टिकाने से आई है कि यह किसी अनुभवी अथवा मुक्तमोगी की बात ही ठहरती है । कहने का तात्पर्य यह कि यदि हम सूर को घनःकृत जाट के कुल का देखें तो यह ब्यारी बातें आप ही आ जाती हैं और फिर किसी प्रकार की कोई सलज्जन नहीं रह जाती । विचार के लिए यहाँ सूरदास के दो ऐसे पद दिये जाते हैं जिससे स्थिति आप ही स्पष्ट हो जाय ।

इन पदों में जो अरबी-फारसी के शब्द आये हैं उनकी संगति ठीक ठीक तभी बैठ सकती है जब हम सूर को घनाट्ट जमींदार के रूप में देखें। कारण, ये ऐसे प्रचलित शब्द नहीं जो जनसामान्य के काम के हों, खेती के विषय में भी यही कहा जा सकता है। खेती का विवरण जिस ढंग से सूर ने दिया है वह अन्यत्र नहीं मिलता। देखिये—

प्रभु जू, यों कीन्ही हम खेती ।
 घंजर भूमि गाउँ हर जोते, अरु जेती की लेती ।
 काम-कोष दोउ घैल बली मिलि, रजतामस सब कीन्ही ।
 अति कुसुदि मन दाँकिन दारे, माया-जुभा दीन्ही ।
 इन्द्रिय-मूल-किसान, मदातून-अमग-भीष घई ।
 जन्म जन्म की विषय बासना, ठपजत लता नई ।
 पंच प्रजा अति प्रबल बली मिलि, मन विधान जो कीनी ।
 अधिकारी जम लेखा मार्गे, तातैं हों आपोनी ।
 घर में गय नहिं भजन तिहारी, जौन दिखैं मैं छुटै ।
 धर्म जमानत मिल्यो न चाहे, तातैं ठाकुर लूटै ।
 अहंकार पटवारी कपटी, भूट्टी लिलत बही ।
 लागै धरम बतावै अघरम, बाकी सबै रही ।
 सोई कगे जु बसतै रहिये अपनी घरिये नाउँ ।
 अपने नाम की वैरल बाँधी, मुक्त बसौं इहिं गाउँ ।
 कीजै कृपा दृष्टि की वरपा, जन की जाति लुनाई ।
 दूरदास के प्रभु सो करिये, सोई न कान-कटाई ।

—सभा सं०—१८५ ।

इस जाट के प्रसंग में इतना और भी जान लेना चाहिये कि सूर में शूरता भी कम नहीं है। सूर का रावण क्षत्रियत्व की रक्षा करता है। उसका निश्चय है—
 संकट परें जो सरन पुकारौ, तौ छत्री न कदाऊँ ।

—वही, ५७६ ।

और यही कहता है सनका कुंभकर्ण भी—

सूर सकुचि जौ सरन सँभारौं, छत्री-धर्म न होय ।

—वही, ५६५ ।

इस क्षत्रिय-धर्म को यदि और भी उत्कर्ष के साथ देखना हो तो सूरदास का यह पद पढ़ें—

घनि जननी जो सुभटहि जावैं ।

भीर परैं रिपु कौ दलि दलि-मलि कौतुक करि दिखरावैं ।

कौसिल्या सौ कहति सुमित्रा, जनि स्वामिन दुख पावैं ।

लछिमन जनि हौं भई सपूती, राम काज जौ आवैं ।

जीवैं तौ सुख बिलसै जग मै, कीरति लोकनि गावैं ।

मरैं तौ मंडल भेदि भानु कौ, सुरपुर जाइ बसावैं ।

लोह गई लालच करि जिय कौ, औरौ सुभट लजावैं ।

सूरदास प्रभु जीति सनु कुसल छेम घर आवैं ।

—वही, ५९६ ।

क्षत्रिय की इस आन और इस मर्यादा को देखते हुए सूर के क्षत्रिय-हृदय को न सराहना उचित न होगा ।

जाट सम्बन्धी जो पद पहले आ चुका है उसमें एक और भी संकेत है जिससे सिद्ध हो जाता है कि सूरदास के इष्टदेव थे श्री 'गिरिधरन जी' । 'श्रीगिरिधरन चरन रति ना भई' का यही तो निर्देश है । श्री गिरिधरन जी श्री वल्लभाचार्य की कृपा से सूर के इष्टदेव हुए इसमें कोई सन्देह नहीं । सूर ने एक स्थल पर कहा है—

सूर कहौ क्यों कहि सकै, जन्म कर्म अवतार ।

कहे कछुक गुरु-कृपा तैं श्री भागवतऽनुसार ।

—वही, ३७९ ।

इस गुरु-कृपा में गुरु का अर्थ है श्री वल्लभाचार्य, कारण कि श्री भागवत का ज्ञान उन्हीं के द्वारा सूरदास को हुआ था और 'सूरसागरवल्ली' में उन्हीं का स्पष्ट नामो-ल्लेख भी है। परन्तु यहाँ एक और ही प्रश्न उठ जाता है। सूरदास ने एक पद में हरिवंश तथा हरिदाम का भी नाम दिया है जिसमें दूसरे कुछ लोग उन्हीं उन्हीं के सम्प्रदाय में देखना चाहते हैं। हमारी दृष्टि में उन्होंने उक्तपद की व्याप्ति पर उचित ध्यान नहीं दिया है। सूरदास का यह पद है—

कष्टो भागवत शुक अनुराग । कैसे समुत्तं बिनबदभाग ॥

श्री गुरु सकल कृपा करी ।

सूर आश करि वरस्यो रास । चाहत हों वृन्दावन वास ।

श्री राधावर इतनी कर कृपा ।

निशिदिन दयाम सेउँ मैं तोड़ि । इहे कृपा करि दीजै मोड़ि ।

नव निकुञ्ज मुख पुंजमय ।

हरिवंसी हरिदासी जहाँ । हरि करुणा करि राखहु तहाँ ।

नित विहार आमार है ।

कहत सुनत वादत रसरीति । वक्ता श्रोता दृग्विद प्रीति ।

रास रसिक गुण गाह हों ।

—सूरसागर, पृ० ४६१, ३० ।

प्रत्यक्ष ही इस पद में जो श्री गुरु का प्रयोग हुआ है वह हरिवंश और हरि-दास के लिये नहीं। यहाँ भी इसका संकेत श्री वल्लभाचार्य के निमित्त ही है। 'निशि दिन दयाम सेउँ मैं तोड़ि' में सेवा की भावना बनी ही है। तो फिर सूर को श्री वल्लभ का शिष्य क्यों न माना जाय ? रही 'हरिवंसी हरिदासी जहाँ' की अद-चन, सो उसका सीधा संकेत है निकुञ्ज-जीला, नित्य-विहार किंवा मधुर रस की अनुभूति से; कुछ किसी उपदेश अथवा दीक्षा से नहीं। सूरदास वस्तुतः करना क्या चाहते थे और क्या न कर सके उसको भी जान लेना चाहिये। कहते हैं—

जनम तौ बादिहि गयो सिराइ ।

हरि-सुमिरन नहि गुरु की सेवा, मधुवन बस्यो न जाइ ।

अब की बार मनुष्य-देह धरि, कियौ न कछु उपाइ ।
 भटकत फिरयो स्वान की नाई नैकु जूठ के चाइ ।
 कबहुँ न रिझए लाल गिरधरन, विमल-विमल जस गाइ ।
 प्रेम सहित पग बाँधि घूँघरु, सख्यौ न अंग नचाइ ।
 श्री भागवत सुनी नहिं सवननि नैकहुँ रवि उपजाइ ।
 आनि भक्ति करि हरिभक्तनि के कबहुँ न धोए पाइ ।
 अब हौं कहा करौ करुनामय, कीजै कौन उपाइ ।
 भव अंबोधि, नाम-निज-नौका, सूरहिं लेहु चढ़ाइ ।

—सभा सं०-१५५।

इसमें भी 'लाल गिरधरन' का नाम लिया गया है जिससे सिद्ध है कि सूरदास के इष्ट श्री 'गिरिधरन' ही थे । 'सम्प्रदाय-कल्पद्रुम' (पृष्ठ ४१) में कहा गया है कि संवत् १५६४ में श्री गोवर्धन की स्थापना हुई । इस स्थापना के उपरान्त ही सूरदास को श्री वल्लभाचार्य की शरण मिली अतः कहा जा सकता है कि आरम्भ से ही सूरदास का सम्बन्ध इस रूप से हो गया था । कारण कि शरण में लेने के उपरान्त संवत् १५६५ में श्री आचार्यजी काशी में 'द्विरागमन' के हेतु विराजमान थे । 'सम्प्रदाय कल्पद्रुम' स्वतः प्रमाण कोटि में नहीं आ सकता । उसकी रचना संवत् १७२९ में हुई थी, ऐसा उसमें कहा गया है परन्तु उसमें प्रसंगवश जो इतिहास आ गया है वह संवत् १५६५ है ।

कहना न होगा कि उस समय औरंगजेब दिल्ली का सम्राट था । उसके विषय में भी जिसे ठीक ठीक पता नहीं वह उसके समय का कैसे हो सकता है । औरंगजेब १७०१ सम्राट् नहीं बना था । यह समय शाहजहाँ के शासन का है । फिर भी उसको शाह ही कहा गया है । औरंगजेब ने मन्दिर तोड़ने का कार्य सन् १६६९ (संवत् १६६९-५७ = १७२६) के पहले नहीं किया था । किन्तु 'सम्प्रदाय कल्पद्रुम' के कथनानुसार यह कार्य संवत् १७०४ के पहले ही हो गया था, जो या शाहजहाँ का समय । सच तो यह है कि क्या

‘वार्ता’ न्या ‘सम्प्रदाय कल्परद्रुम’ न्या कोई और भी इसी वर्ग की दूसरी रचना ऐसी नहीं बनी है कि हम उसे प्रमाण कोटि में मान सकें। ‘वैष्णवन की वार्ता’ की असाधुता पर ‘विचार विमर्श’ नामक ग्रन्थ में विचार हो चुका है। ‘सम्प्रदाय कल्परद्रुम’ के विषय में यहाँ इतना निवेदन कर देना ही पर्याप्त है। सूरदास के बारे में कहा जा चुका है कि उनकी जाति गँवार थी, और ये वे जाट। यहाँ इतना और भी समझ लें कि उनका स्वयं कहना है—

मैं तेरे घर को हौं ढाढ़ी, मो सरि कोउ न आन ।
 सोइ लैहौं जो मो मन भावै, नंद महर की आन ।
 घन्य नन्द, घनि घन्य जसोदा, जिन जायो अस पूत ।
 घन्य भूमि, ब्रजवासी घनि-घनि आनंद करत अकूत ।
 घर-घर होत अनद बघाय, जहँ-जहँ मागव सुन ।
 मनि मानिक, पाटंबर-भ्रम्बर, छेत न बनत विभूत ।
 हय-गय लोलि मेंढार दिये सब, फेरि भरे ताँ भौंति ।
 जबहिं तेत तबहिं फिरि देखत, संपति घर न समाति ।
 ते मोहि मिले जात घर अपने, मैं बूझी तब जाति ।
 हंसि हंसि दीरि मिले अंकुश भरि, हम तुम एकै शति ।
 संपति देहु, छेहुँ नहिं एकी, अन्न वस्त्र कहि काज ।
 जो मैं तुमसौं माँगन आयी, सो लैहौं नंदराज ।
 अपने सुत की बदन दिखावहु, बब महर सिरताज ।
 तुम साहब, मैं ढाढ़ी-तुम्हारी, प्रभु मेरे ब्रजराज ।
 चन्द्र-बदन-दरसन-संपति दे, सो मैं लै घर जाऊँ ।
 जो संपति सनकादिक दुरलभ, सो है तुम्हरेँ दाऊँ ।
 जाकीं नेति नेति छुति गावति, तेरु कमल पद दयऊँ ।
 हौं तेरी जनम, जनम की ढाढ़ी, सूरजदास कहाऊँ ॥”

—समा सं०-६५४ ।

इसमें जो कुछ कहा गया है उसको यदि ध्यान से देखा जाय तो स्वयं अवगत

हो जाय कि वस्तुतः 'हैं तेरो जनम जनम कौ ढाढ़ी सूरजदास कहाउँ ।' का रहस्य क्या है । 'सूरजदास कहाउँ' को और भी खुले रूप में देखना है तो इतना और भी टॉक डें ।—

जब हँसि कै मोहन कछु भोलै, तिहिं सुनि कै घर जाऊँ ।
हैं तौ तेरे घर कौ ढाढ़ी सूरदास मोहि नाऊँ ।”

—सभा सं०-६५३ ।

सूरदास कीर्तन किया करते थे और कीर्तन करना, स्वामी का गुण गाना, ढाढ़ी का भी काम है । सूरदास वस्तुतः जन्म के ढाढ़ी नहीं, कर्म के ढाढ़ी थे अतः बिदाई भी कुछ अपने ढंग की ही माँगते हैं । इस ढाढ़ी का स्थान है गोवर्धन, जहाँ श्री गिरधरन जी का मन्दिर था । 'मैं गोवर्धन तैं आयौ' में इसी की पुकार है । 'हँसि हँसि दौरि मिले अंरुम भरि हम तुम एकै ज्ञाति ।' से इतना तो आप ही प्रकट हो जाता है कि यहाँ 'ज्ञाति' का लक्ष्य है याचक; 'भूप' नहीं, परन्तु इतना और भी चेत लेना चाहिये कि सूरदास के सम्बन्ध में यह भी कहा गया है कि पूर्व जन्म में वे यादव थे । तो क्या इसका भी कुछ रहस्य है ? 'भक्त-विनोद' में कवि मियौंसिंह ने इसका विवरण दिया है और प्रसंगवश लिखा भी है—

सो जब समय आय नियराना । तजि विकुंठ यादव गुण खाना ।
मथुरा प्रान्त विप्रवर गेहा । भा उत्पन्न भक्ति हरि नेहा ।
जन्म अंध दृग व्योति विहीना । जननि जनकु कछु हर्ष न कीना ।

—सूरदास जी का जीवन चरित्र पृष्ठ १५, सूरसागर ।

सूर के जन्मान्ध और ब्राह्मण होने की जो वार्ता अत्यन्त प्रचलित है, वह यहाँ भी है । सूर की वाणी से यह सिद्ध नहीं होता कि यथार्थतः सूर जन्मान्ध थे । सूरदास ने आँख के विषय में बहुत कुछ लिखा है और अनेक रूपों में लिखा है । कहीं कहते हैं—

‘सूरदास की एक आँखि है ताहु में कछु कानौ ।

—सभा सं०-४७।

तो कहीं लिखते हैं—

सूरदास सौं कहा निहारौ, नैननि हूँ की हानि ।

—सभा सं०-१३५।

तो कहीं यह भी बताते हैं—

सूर कर, आँधरी, मैं द्वार पन्थी गाऊँ ।

—सभा सं०-१६६।

तो कहीं यह भी सुनाते हैं—

सूरज दास अन्ध, अपराधी, सो काहें बिसरायो ।

—सभा सं०-१९०।

आदि न जाने कितने स्थल सूरसागर में आये हैं जिनसे निष्कर्ष निकलता है कि सूरदास जन्मान्ध नहीं थे। हाँ, धीरे-धीरे अन्धे हो गये थे। सूरदास ने सौन्दर्य की जो छवि उतारी है और किसी वस्तु को जो जीता-जागता रमणीय रूप दिया है उसको देखकर कोई कहना तो दूर रहा, कहने का साहस भी नहीं कर सकता कि सूरदास जन्मान्ध थे। यदि रूप के सौन्दर्य तक ही यह बात होती तो कहा जा सकता था कि सुन सुनाकर भी तो सूरदास ऐसा लिख सकते थे। परन्तु यह बात है नहीं। उत्प्रेक्षा के रूप में सूरदास ने जिस अप्रस्तुत का उत्प्रेक्षण किया है वह सर्वत्र देखा दिखाया ही नहीं है, उसमें बहुत कुछ सूरदास का अपना भी है और है सर्वथा अपनी दृष्टि का प्रसाद। सूरदास कहते हैं—

घन दामिनि घगती लौं कौंधे, जमुना जल सौं पाने ।

आगें जाऊँ जमुन जल गहरौ पीछें सिंह जु लागे ।

—सभा सं०-६२२।

वसुदेव जिस विपत्ति में घिर गये हैं उसका व्यापक व्यञ्जना तो इसमें है ही। दामिनि का घन में कौंधना और घरती तक कौंध कर आ जाना तो किसी भी कवि

के द्वारा कहा जा सकता था किन्तु 'जमुना जल सौं पागे' किसी सुदृष्ट कवि को ही दिखाई दे सकता है। इसी प्रकार सूर की एक दूसरी दृष्टि भी लीजिये—

जसुदा देखि सुत की ओर ।

बाल ब्रैस रसाल पर, रिस इती कहा कठोर ।

बार बार निहारि तुष तन, नमित-मुख दधि-चोर ।

तरनि किनहिं परसि मानौ, कुमुद सकुचत भोर ।

त्रास तैं अति चपल गोलक, सजल सोमित छोर ।

मीन मानौ बेधि बंसी करत जल झकझोर ।

—सभा सं०-९७६ ।

बंसी की इस झकझोर पर ध्यान दें और देखें कि यह किस अँल की देन है ।

सूरदास के विनय के पदों में सबसे विचित्र बात यह दिखाई देती है कि सूर यदि किसी संत का नाम लेते हैं तो नामदेव का ही । 'कलियुग में नामदेव को ही' सूर की दृष्टि में यह महत्त्व मिला है कि—

कलि मैं नामा प्रगट ताकी छानि छवावै ।

सूरदास की चीनती कोउ लै पहुँचावै ।

—सभा सं०-४ ।

इसीको अन्यत्र भी इस रूप में लिखा है—

प्रीति जानि हरि गये विदुर कै नामदेव घर छागै ।

सूरदास द्विज दीन सुदामा, तिहिं दारिद्र नसायै ।

—सभा सं०-२० ।

तो क्या इसके आधार पर सरलता से यह नहीं कहा जा सकता कि आरम्भ में सूर नामदेव की भक्ति की ओर ही टुल्ले थे । वार्ता में कहा गया है कि जब श्री आचार्य जी के कहने पर सूर ने 'प्रभु हौं सब पतितन कौ टीकौ'

का गान किया तब श्री आचार्य जी ने कहा—‘सूर है कैं एसो विधियात काहे को है ! सो तासो कछु भगवत्कीछा वर्णन कर ।’ इससे भी विदित होता है कि सूरदास पहले छीला की ओर नहीं मुड़े थे । उनका ध्यान तो उस समय विधियाने, विनय करने अथवा दैन्य दिखाने की ओर ही था । ‘सूरदास की बीनती कोउ लै पहुँचावै’ में कोउ का प्रयोग प्रकट करता है कि सूर को कोई सद्गुरु अभी नहीं मिला था । सूर के विनय में राम नाम का माहात्म्य भी कुछ कम नहीं है । सूर कहते हैं—

आनंद-मगन राम-गुन गावै, दुख संताप फी काटि लनी ।
सूर कहत जे मजत राम कौं, तिन सौं हरि सौं सदा बनी ।

—सभा सं० ३९ ।

इतना ही नहीं,

अद्भुत राम नाम के अंक ।
घर्म-अंकुर के पावन द्वै दल, मुक्ति वधू ताटंक ।
मुनि-मन-हंस-पञ्च-जुग, जाकै बल उषि ऊध जात ।
जनम-मरन-काटन-कौं, कर्तारि तीछैन बहु विख्यात ।
अंधकार-अज्ञान हरन कौं रवि-ससि जुगल-प्रकास ।
बासर निसि दोउ करै प्रकासित महा कुमग अनयास ।
दुहु लोक सुख करन, हरन दुख, वेद पुराननि साखि ।
भक्ति ज्ञान के प्रिय सूर ये, प्रेम निरंतर भाखि ।

—सभा सं० ९०

राम के इस स्वरूप को ठीक ठीक समझने का कार्य तभी हो सकता है जब हम सूर की माया को भी समझ लें । देखिये—

बिनती सुनौ दीन की चित दै कैसें तुव गुन गावै ?
माया नटी लकुटि कर लीन्है, कोटिक नाच नचावै ।
दर-दर लोभ लागि लिये डोलति, नाना स्वाँग बनावै ।

तुम सों कपट करावति प्रभुजू, मेरी बुधि भरमावै ।
 मन अभिलाष-तरंगनि करि करि, मिथ्या निषा जगावै ।
 सोवत सपने मैं ज्यो संपति, त्यों दिखाइ बौरावै ।
 महा मोहिनी मोहि आतमा, अपमारगहि लगावै ।
 ज्यों दूती पर बधू भोरि कै लै पर पुरुष दिखावै ।
 मेरे तो तुम पति तुमहीं गति, तुम समान को पावै ।
 सूरदास प्रभु तुम्हरी कृपा गिनु, को मो दुख बिसरावै ।

—सभा सं०-४२ ।

अस्तु, हमारा कहना है कि सूरदास श्री वल्लभ-सम्प्रदाय में दीक्षित होने के पूर्व ही भक्त बन चुके थे और बहुत कुछ चल रहे थे नामदेव के सगुण-निर्गुण मार्ग पर ही । योग-साधना के जो अवशेष उनमें पाये जाते हैं उनकी साखी भी यही है । इसके सम्बन्ध में आगे चल कर थोड़ा और विचार होगा । यहाँ हम केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि 'चौरासी वैष्णवन की वार्ता' में जो कहा गया है कि—

“सो गऊ घाट सूरदास जी को स्थल हुतौ । सो सूरदास स्वामी है, आप सेवक करते ।”

—वार्ता प्रसंग १, डाकोर पृष्ठ २८६ ।

सो ठीक दिखाई देता है । कारण कि सूरदास की स्वयं वाणी भी उसी पक्ष में है । उनके विनय के पदों से प्रगट होता है कि उन्होंने वैष्णव संत मत को स्वीकार किया था और उसी का उपदेश भी देते थे । राम-नाम की महिमा उसी समय की छाप है और विनय के अधिकांश पद उसी समय के रचे हुए हैं । श्री वल्लभाचार्य के प्रभाव में आने तथा 'सगुण-लीला-पद' गाने के प्रसाद से उनकी रति निकुंज-लीला अथवा मधुर-रस में हो गई और वल्लभ-सम्प्रदाय में भी उन्हें 'मानलीला' का अधिकारी समझा गया । ८४ 'वार्ता' में जो यह कहा गया है कि सूरदास के मुख से जो अन्तिम पद चित्त की वृत्ति के द्योतन में निकला सो था—

“खंजन नैन रूप रस माते ।

अतिसे चार, चपल अनियारे पल पिंजरा न समाते ।

चलि चलि जात निकट खवन के उलटि पुठटि ताटक फँदाते ।

सूरदास अंजन गुण अटके नातर अब उडि जाते ।”

उसका संकेत भी यही है ।

यहाँ इतना और भी ध्यान रहे कि अन्त समय में सूरदास ने उसे गाया कुछ बनाया नहीं जैसा कि प्रमादवश समझा जाता है । इसकी चर्चा अन्यत्र हो चुकी है । अतः मानना यह चाहिये कि सूरदास की अन्तिम निष्ठा रास-रस अथवा निकुंज-लीला में ही थी और उसी में रम जाने की उनमें उत्कट उत्कंठा थी ।

सूरदास के जीवन के विषय में इतना निवेदन कर देने के उपरान्त यह आवश्यक नहीं रह जाता कि उन सभी बातों का जो कहीं न कहीं किसी न किसी प्रकार किसी न किसी रूप में उनसे जुट गई हैं—निराकरण किया जाय । सूरदास अकबर के दरबार में गाते थे अथवा कभी गाने के विचार से उसके आग्रह पर उसके यहाँ गये थे अथवा उसके दरबार के सर्वेयारापदास के पुत्र थे आदि बातों में कुछ तथ्य नहीं दिखाई देता । हाँ, सलेम अथवा इसलाम शाह शूर से उनका जो सम्बन्ध बताया गया है वह विचारणीय अवश्य है । उन्होंने कभी तुलसीदास को पत्र लिखा था सो भी मिथ्या ही ठहरता है, और मिथ्या है उस सूरदास से भी इनका सम्बन्ध जोड़ना जिसका उल्लेख अबुलफ़जल ने किया है । हाँ, प्रसंग वश इतना और भी निवेदन कर देना है कि ‘श्री भक्तमाल’ में सूर के सम्बन्ध में कोई पैवारा नहीं । उसमें तो केवल इतना कहा गया है—

सूर कवित सुनि कौन कवि जो नहिं सिर चालन करै ।

उक्ति, चोज, अनुप्रास, वरन, अस्थिति अति भारी ।

वचन प्रीति निर्वाह अर्थ अद्भुत तुक घारी ।

प्रति बिंबित दिशि दृष्टि हृदय हरि लीला भासी ।

जनम करम गुन रूप सबै रसना परकासी ।

लीला' का निर्देश तो किया है किन्तु उनको समझाने का उद्योग उनसे न हो सका। रहे सूरसागर के समीक्षक, सो उनकी भी स्थिति प्रायः यही रही। यदि लोगों का ध्यान उचित रीति से यथार्थ में इस ओर जाता तो सूरसागर भी एक रूप में खंडात्मक प्रबन्धकाव्य ही उहरता। सूरसागर में जो 'दूसरी लीला' कही जाती है उनको यदि एकत्र किया जाय तो 'सूरसागर' खासा प्रबन्धकाव्य बन जाय, और उसका रूप बहुत कुछ उस रूप में प्रस्तुत हो जाय जिस रूप में 'पदमावत' है। इसमें सन्देह नहीं कि दूसरे रूप में भी जो प्रसंग आये हैं वे भी प्रबन्ध रूप में रक्खे गये हैं। यह बात दूसरी है कि समय समय पर रचे जाने के कारण उनमें पुनरुक्ति हो गई है। एक ही विषय और एक ही भाव के कई पद बन गये हैं। ठीक वैसे ही जैसे स्वर्गीय रत्नाकर जी के 'उद्धव-शतक' में कई कवित्त ऐसे आ गये हैं जिनसे उसके प्रबन्ध-प्रवाह में बाधा उत्पन्न होती है। दोनों में अन्तर यही है कि 'उद्धव-शतक' में उनकी मात्रा न्यून है और 'सूरसागर' में बहुत अधिक। रमरण रहे 'दूसरी-लीला' अथवा लम्बे वृत्त पदों में पुनरुक्ति नहीं है। नहीं, उनको तो एक एक सर्ग कहा जा सकता है। उनमें से कुछ तो सचमुच सर्ग ही हैं, किन्तु कुछ बहुत ही छोटे। सर्गबद्ध काव्यों से 'सूरसागर' का यह रूप भले ही न तुले पर 'रामचरितमानस' के 'सोपानों' और 'पदमावत' के 'खंडों' से इसकी तुलना तो सरलता से की जा सकती है।

'सूरसागर' में जो 'दूसरी लीला' कहा गई है उसका आशय यह नहीं है कि आदि से अन्त तक 'सूरसागर' में पहली और दूसरी लीला का विधान है। नहीं, सर्वत्र ऐसा नहीं है। कहीं कहीं एक ही लीला दो रूपों में है तो कहीं कहीं एक लीला एक ही रूप में। प्रबन्ध दोनों में है किन्तु सच्ची प्रबन्ध दृष्टि 'दूसरी लीला' में ही है। कहने का भाव यह है कि सूरदास ने जहाँ कथा अथवा वृत्त को महत्त्व दिया है वहाँ तो दूर तक एक ही अट्ठक धारा बही है किन्तु जहाँ भाव वा रस को मुख्य ठहराया है, वहाँ ऐसा नहीं हो पाया है। रचना की दृष्टि से समस्त 'सूरसागर' को पाँच भागों में विभक्त किया जा सकता है विनय के पद, अवतार के पद, बाल-विनोद के पद भावती लीला के पद, और विरह के पद। इनके

अतिरिक्त अद्भुत लीला के पद भी जहाँ तहाँ मिलते हैं। इनमें विनय के पद तो सर्वथा मुक्तक हैं। बाल-विनोद के पद भी मुक्तक ही हैं, किन्तु प्रबन्ध के आधार पर। कृष्ण की बाल-लीला में जहाँ परित्राण और विनाश का वर्णन है वहाँ मुक्तक-उपरान्त प्रबन्ध के रूप में वह बाल-लीला कही गई है। नाग का नायना अथवा कमल-पुष्प का लाना बड़े मस्त्व की लीला है। प्रबन्ध-काव्य की दृष्टि से यह सूरसागर का सर्वोत्तम स्थान है। यह सच्चा भी सूरदास को बहुत है। 'भावती लीला' वस्तुतः वह लीला है जिसे सूरदास सदा देखना चाहते हैं। यह लीला भी दो रूपों में हमारे सामने आती है— प्रकट और गुप्त। सूरदास ने इसे प्रबन्ध के रूप में ही लिखा है। प्रबन्ध धारा में वस्तु के दब जाने और भाव के उमड़ आने से यह लीला भी मुक्तक सी प्रतीत होती है। इसमें सूरदास ने किसी किसी लीला को प्रबन्ध का रूप भी दिया है। दान-लीला इसी ढंग की लीला है। इस 'भावती लीला' को हम कहीं ऐश्वर्य के रूप में पाते हैं और कहीं माधुर्य के रूप में। है तो दोनों ही रूप परन्तु भावती लीला का सच्चा संकेत है, माधुर्य-लीला की ओर ही। बाल-लीला और 'भावती-लीला' में एक बड़ा भेद यह भी है कि बाल-लीला के अन्त में यह बताना आवश्यक नहीं समझा गया है कि अमुक बाल-लीला को फलश्रुति क्या है, उसके पठन-पाठन का फल क्या है। किन्तु भावती-लीला में यह निर्दिष्ट है कि अमुक लीला का फल क्या है, और क्यों उसका पठन-पाठन होना चाहिये। हमारी समझ में चिर-हृण लीला से भावती लीला का आरम्भ समझना चाहिये। इस लीला के अन्त में सूरदास ने कहा है—

जुवतिनि विदा दई गिरधारी । गईं घरनि सब घोष-कुमारी
बल्ल-हरन-लीला प्रभु कीन्हों । ब्रज-तरुनिनि व्रत कौ फल दीन्हों ।
यह लीला खवननि सुनि भावै । औरनि सिलवै आपुन गावै ।
सूर स्वाम जन के सुखदाई । दृढ़ताई मैं प्रगट कन्दाई ॥

—सभा सं०-१४१७

‘यश-पत्नी-लीला’ में और भी स्पष्ट रूप में कहा गया है—

यह कहा जा सकता है कि अवतार-लीला प्रबन्ध के रूप में ही अंकित हुई है, स्फुट-रूप में बहुत थोड़ी। अन्य अवतारों में सबसे महत्त्व का अवतार है रामावतार। इस अवतार में सूरदास की वृत्ति अन्य अवतारों से कहीं अधिक रमी है, और फलतः इसकी रचना भी स्फुट रूप ही में अधिक हुई है। अच्छा यह हुआ है कि सूरदास ने इसमें एक ही भाव को कई बार दोहराया नहीं है। यदि प्रसंग कुछ बड़ा हुआ तो पद भी कुछ बड़ा बन गया। अन्यथा संक्षेप में कहकर उसे समाप्त किया गया।

‘अद्भुत-लीला’ कोई स्वतंत्र लीला नहीं। किसी भी लीला के बीच में जो अद्भुत प्रसंग आ जाता है वही अद्भुत-लीला है। इस लीला का एक मात्र उद्देश्य होता है कृष्ण के परम रूप के बोध कराने का। कृष्ण सामान्य व्यक्ति नहीं, परम पुरुष परमात्मा और विष्णु के अवतारी और अवतार हैं यही उसका लक्ष्य है। इस शक्ति का प्रदर्शन जहाँ कहीं होता है वह सामान्य जनता में अद्भुत होता है, जो कभी किसी सम्बन्ध से किसी पर किसी रूप में प्रकट होता है और कहीं किसी पर किसी रूप से। यह अद्भुत-लीला कृष्ण चरित में जहाँ-तहाँ तो है ही, अन्यत्र भी अपने मूल रूप में विराजमान है।

प्रबन्ध की दृष्टि से देखा जाय तो सूरसागर को प्रबन्ध-काव्य कहने में कोई विशेष क्षति नहीं। हमारी दृष्टि में सूरसागर को चरित-प्रबन्ध काव्य नहीं कहा जा सकता। और नहीं कहा जा सकता उसको कथा-प्रबन्ध-काव्य। कारण यह कि सूरदास का ध्यान न तो कृष्ण-चरित पर रहा है और न उनकी जीवन-गाथा पर ही। उनका ध्यान तो रहा है कृष्ण के सगुण रूप और लीलावतार पर। अतः सूरसागर को ‘लीला-प्रबन्ध-काव्य’ कहना चाहिये। लीला में जहाँ कथा इष्ट है वहाँ पक्का प्रबन्ध है जहाँ रस और भाव की बात है वहाँ मुक्तक की सज़ा है। वस्तुतः सूरसागर भाव-प्रबन्ध-काव्य है, वस्तु-प्रधान वा चरित-प्रधान नहीं। सूरसागर का निर्माण इस ढंग से हुआ है कि यदि हम चाहें तो उसे छोट कर दो रूपों में प्रकट कर सकते हैं प्रबन्ध रूप में और मुक्तक रूप में भी। अवश्य ही मुक्तक रचना प्रबन्ध रचना से ऊँची सिद्ध होगी परन्तु प्रबन्धों में कुछ प्रबन्ध ऐसे

भी निकलेंगे जिनकी तुलना उनकी मुक्तक रचना नहीं कर सकती। सारांश यह कि कुछ प्रसंग प्रबन्ध के रूप में जितने खरे उतरे हैं उतने मुक्तक के रूप में नहीं। 'दान-लीला' इसी कोटि की लीला है। और इसी कोटि की लीला है 'नाग-लीला' भी।

सूरदास के सम्बन्ध में पहले ही कहा जा चुका है कि उन्हें श्री बल्लभ-कुल के संकीर्ण क्षेत्र में देखना ठीक न होगा। सूरदास के विनय के पदों के अध्ययन से पता चलता है कि अपने जीवन के आरम्भ में कभी न कभी उनमें राम की भावना प्रबल थी जो श्री वल्लभाचार्य के मधुर-रस के प्रवाह में आगे चल कर लुप्त हो गई। सूरदास के सम्बन्ध में भूलना न होगा कि सूरदास राम और शिव के प्रसंग में उतने कट्टर नहीं जितने कि निगुण के प्रसंग में। राम के विषय में कुछ कहने के पहले देखना यह होगा कि शिव के प्रति सूर की धारणा क्या है। सूर कहते हैं—

सखि री, नन्दनन्दन देखु ।

धूरि घूसरि जटा जुटली, हरि किये हर मेपु ।

नील पाट पिरोइ मनि गन, कनिग घोलै जाइ ।

खुनखुना कर, हंसति हरि, हर नचत डमरु बजाइ ।

जलज माल गुपाल पहिरे, कहा कहीं बनाइ ।

मुंड माला मनी हर गर, एसी सोभा पाइ ।

स्वति-सुन-माल विराजत स्याम तन इहि भाइ ।

मनी गंगा गौरि डरि हर लई कंठ लगाइ ।

केहरि-नख निरखि हिरदै, रही नारि विचोरि ।

बाळ-ससि भानु माल तैं लै, उर घन्यौ त्रिपुरारि ।

देखि अंग अनंग शशस्त्री नन्द सुत हर जान ।

सूर के हिरदै बसौ नित, स्याम शिव को ध्यान ।

अन्तिम पंक्ति से प्रत्यक्ष ही है कि सूरदास यहाँ शिव और श्याम को एक ही रूप में ध्यावते हैं। विन्तु यह तो काव्य की छंटा ठहरी। इस कला के भीतर कुछ भावना भी तो होनी चाहिये। अच्छा इसे भी देख लीजिये।—

हरि-हर संकर, नमो नमो।

अहिसाइ, अहि-अंग-विभूषन, अमित दान, बल विष हारी।

नीलकंठ, बर नील कलेवर, प्रेम परस्पर-कृतहारी।

चन्द्र चूर, सखि-चन्द्र-सरोरुह, जमुना प्रिय, गंगा-धारी।

सुरभि-रेनु-नु, भस्म विभूषित; वृष वाहन, वन वृषचारी।

अज-अनीह-अबिरुद्ध-एकरस यहै अधिक ये अवतारी।

सूरदास सम, रूप नाम-गुन अंतर अनुचर अनुसारी।

—समा सं०—७८९।

सूरदास ने अपना निर्णय देने में तनिक भी संकोच नहीं किया। एक ओर कृष्ण को अवतारी कह कर परात्पर उठाया तो दूसरी ओर शिव और श्याम को 'अनुचर' और 'अनुसारी' बतलाया। शिव, श्याम के अनुचर हैं तो श्याम भी शिव का अनुसरण करते हैं। दोनों में कहा विरोध लेशमात्र को नहीं है और जो अन्तर है वह अपनी भक्ति-भावना के कारण। यहाँ यह भ टाँक रखना होगा कि श्री बल्लभाचार्य की गणना शैव सम्प्रदाय में होती है। तो भला सूर शिव की उपेक्षा उनकी शिष्यता के नाते भी कैसे कर सकते थे? अब रही राम की स्थिति। सो, इतने से ही जान लीजिए कि कृष्ण वस्तुतः अपने आपको क्या समझते हैं। करते हैं—

सुनि सुत, एक कथा कहाँ प्यारी।

कमल नैन मन आनंद उपज्यौ, चतुर सिरोमनि देत हुँकारी।

दसग्य नृपति हुती गधुवंसी, तार्क प्रकट भए सुत चारी।

दिन में मुख्य राम जो कहियत, जनक सुता ताकी बर नारा।

तात-बचन लगि राज तज्यौ नित, अनुज, धरनि सँग भए बन चारी।

धावत कनक-मृगा के पाछै, राजिव लोचन परम उदारी ।
रावन हरन सिया की कीन्ही, सुन नंद-नंदन नीद निवारी ।
चाप-चाप करि सटे सूर प्रभु, लछिमन देहु, जननि भ्रम भारी ।

—सभा सं०-८१६ ।

सूर के राम कितने हृदयालु और वीर हैं इसे भी जान लें तो पता चले कि सूर छोड़ते किसी को नहीं, पर गहते हैं 'रास-रस-रसिक' कृष्ण को ही। उनके राम—

फिरत प्रभु पूछत बन द्रुम बेली ।
अहो बंधु, काहूँ अवलोकी हरि मग बधू अकेली ?
अहो बिहंग, अहो पन्नग-नृप, या कंदर के राई ।
अबकै मेरी विपति मिटाग्रौ जानकि देहु चताई ।
चंपक-पुहुप-चरन-तन-सुन्दर, मनी चित्र अवरेली ।
हो रघुनाथ, निसाचर कै संग अवै जात हौं देखी ।
यह सुनि धावत धरनि, चरन की प्रतिमा पय में पाई ।
नैन नीर रघुनाथ सानि सौं, सिव उथौ गात चढ़ाई ।
कहूँ हिय हार, कहूँ कर कंगन, कहूँ नूपर, कहूँ चीर ।
सूरदास बन बन अवलोकत, बिलख बंदन रघुबीर ॥”

—सभा सं०-५०८ ।

कवित्व और हृदय का तो कहना ही क्या ? अब जीव की पुकार पर उद्धार, श्री तत्परता भी देख लीजिए । इसी क्षण—

तुम लछिमन या कुंज कुटी में देखौ जाइ निहारि ।
कोउ इक जीव नाम मम लै लै उठत पुकारि-पुकारि ।
इतनी कहत कंध तै कर गहि लीन्ही धनुष सँमारि ।
कृपानिधान नाम हित धाए, अगनी विपति विसारि ।
अहो बिहंग, कहौ अपनौ दुख, पूँछति ताहि खरारि ।

कहिं मति मूढ़ हथ्यो तनु तेरी, किषी बिछोही नारि !
 श्री रघुनाथ रमनि, जग जननी, जनक नरेश कुमारि ।
 ताकौ हरन कियौ दसकंधर, हौं तिहिं लग्यो गुहारि ।
 इतनी सुन कृपालु कोमल, प्रभु दियौ घनुषकर शारि ।
 मानौ सूर प्रान लै रावन गयो देहि कौ डारि ।

—सभा सं०-५०९ ।

अन्त में सूर की अपने इस प्रभु से यही प्रार्थना है और है यही अङ्ग-
 चन भी—

बिनती किंहीं विधि प्रभुहि सुनाऊँ ।
 मदारराज रघुबीर घीर कौं, समय न कबहूँ पाऊँ ।
 जाम रइत जमिनिके भीतैं, तिहिं औसर उठि पाऊँ ।
 सकुच होत सुकुमार नीद में, कैसेँ प्रभुहि सुनाऊँ ।
 दिनकर-किरन, उदित, ब्रह्मादिक-रुद्रादिक एक ठाऊँ ।
 अगनित भीर अमर मुनि गन की, तिहि तैं ठौर न पाऊँ ।
 उठत सभा दिन मधि, सेनापति-भीर देखि, फिर आऊँ ।
 न्दात-न्दात मुन करति साहिबि, कैसेँ करि अनलाऊँ ।
 रजनी-मुख आवत गुन-गावत, नारद तुँवुर नाऊँ ।
 तुम्ही कही कृपानिधि रघुवति, किहि गिनती में आऊँ ।
 एक उपाय कही कमलापति, कही तो कहि समुझाऊँ ?
 पति-उपागन नाम सूर प्रभु, यह रुक्का पहुँचाऊँ ॥

—सभा सं०-६१६ ।

वैसा किसी अन्य ने नहीं। सूरदास का शृंगार अपने क्षेत्र में निराला है। जहाँ कहीं सूर ने सम्भोग का वर्णन किया है वहाँ उसे छिपाकर रक्खा है। उसे उधार कर सब के सामने प्रस्तुत नहीं किया है। सूरदास ने रूपकातिशयोक्ति और कूट के द्वारा बड़े ही सुन्दर ढंग से इसे दिखाया और बड़े ही रम्य तथा सुचारु रूप में अंकित भी किया है।

सूरदास के शृंगार-वर्णन में कृष्ण बहुवल्लभ हैं किन्तु उनकी विशेष रति राधा में ही है। सूरदास जहाँ कहीं दम्पति शब्द का प्रयोग करते हैं वहाँ उनका अभिप्रेत यही होता है कि राधा उनकी स्वामिनी और कृष्ण उनके स्वामी हैं। राधा और कृष्ण का जो यह सम्बन्ध है वह देश-काल से सर्वथा मुक्त है। अन्य गोपियों के विषय में यह नहीं कहा जा सकता। उनको तो सूरदास ने वेद की ऋचा माना है। श्रुतियों की केलि-कामना के उत्तर में रास-विहारी कृष्ण ने कहा—

मथुरा मंडल भरत-खंड निज घाम हमारे।
 घरौ तहाँ मैं गोप-भेष सो पंथ निहारो।
 तब तुम होइकै गोपिका करिहौ मोसों नेह।
 करौं केलि तुम सों सदा सत्य वचन मम येह।
 श्रुति सुनिकै हरिवचन भाग्य अपनी बहु मानी।
 चितवन लागे समय दिवस सो जात न जानी।
 भार भयो जब पृथ्वी पर तब हरि कियो अवतार।
 वेद ऋचा होइ गोपिका हरि सों कियो बिहार।
 जो कोइ भरता-भाव हृदय घरि हरि पद ध्यावै।
 नारि पुरुष को होइ श्रुति ऋचा गति सो पावै।
 तिनके पद रज जो कोइ बृन्दावन भूमाहिं।
 परसै सोउ गोपिका गति पावै संशय नाहिं।

पहले ही हो गया था और समय समय पर गुप्त रूप से किसी न किसी व्याज से यह कैलि सदा होती भी रही थी। सूरदास ने जो कुछ किया वह यह नहीं था कि परकीया को स्वकीया बना दिया, प्रत्युत यह था कि उन्होंने परकीया-प्रेम को इस ढंग से अंकित किया उसमें किसी प्रकार का कल्मष नहीं रहा। सूर ने पहली बात तो यह की कि उन्होंने राविका को अन्य गोपियों से अलग रखा। गोपियों का स्वरूप यह था कि स्वयं कृष्ण को उनसे कहना पड़ा—

यहि विधि वेद मारग सुनो ।

कपटि तजि पति करौ पूजा कहा तुम जिय गुनौ ।

कंत मानहु भव तरौगी और नहि न उपाय ।

ताहि तजि क्यों विपिन आई कहा पायौ भाइ ।

विरष अरु बिन मगहूँ को पतित जो पति होइ ।

जऊ मूरख होइ रोगी तजै नाहि कोइ ।

इहै मैं पुनि कहत तुमसौं जगत मे यह सार ।

सूर पति सेवा बिना क्यों तरोगी संसार ।

—सूरसागर, पृष्ठ ४३३, १०-२

गोपियों का वचन है—

तुम पावत हम घोष न जाहिं ।

कहा जाहि लेहैं ब्रज में हम यह दरशन त्रिभुवन मैं नाही ।

तुमहु ते ब्रज हित् कोऊ नहि कोटि कहौ नहि मानै ।

काके पिता मात है काके काहु हम नहि जानै ।

काके पति सुत मोह कौन को घर है कहाँ पठावत ।

कैसे धर्म पाप है कैसे अस निराश करावत ।

हम जाने केवल तुमहि कौ और वृथा संसार ।

सूर श्याम निटुराह तजिये वचन विसारि ।

—सूरसागर, पृ० ४३४,

निर क्या था उनकी बात रही और उनका व्रत पूरा हुआ। और—

रस वस स्याम कीन्ही नारि ।

अघर रस भचवत परस्पर संग सब ब्रजनारि ॥

काम आतुर भजीं बाला सवन पुरईं आश ।

एक एक ब्रजनारि एक एक आप कग्यो प्रकाश ॥

—सूरसागर, ४४०-४४१ ।

हाँ, 'कोक-विलास' तो सबके साथ हुआ पर पाणिग्रहण हुआ केवल वृषभानुत्तनया के साथ । सूरदास कहते हैं—

श्री लाल गिरधर नवल दूळइ, दुलहनी श्री राधा ।

—सूरसागर- ४४२ ।

साथ ही उनका यह भी कथन है—

जाको व्यास वरणत रास ।

है गन्धर्व-विवाह चित्तदै, सुनो विविध विलास ।

—सूरसागर-४४१ ।

सूरदास ने दुलहिनि का पद केवल राधा को दिया है और विवाह का सारा उपचार भी उन्हीं के साथ हुआ है । फलतः राधा-कृष्ण अन्यो से अलग दिखाई देते हैं । किन्तु ध्यान रहे उनका विवाह भी गन्धर्व-विवाह के रूप में ही है किसी अन्य विवाह के रूप में नहीं । इस विवाह में गोपियों का योग है, प्रकृति का योग है, विधाता का योग है, देवता का योग है, काम का योग है पर माता-पिता का सक्रिय योग नहीं, समाज का सहयोग नहीं । अतः इसको स्वकीया का प्रकट विवाह नहीं कह सकते । इससे इतना अवश्य हो जाता है कि यह उच्छृंखल वासना के रूप में न होकर विहित भावना के रूप में हमारे सामने आता है और राधिका शेष नारियों से भिन्न दिखाई देती है ।

सूरदास ने यह भी किया है कि आरम्भ से ही नन्द और यशोदा के हृदय में यह भावना उत्पन्न कर दी है कि राधिका कृष्ण के योग्य है । दोनों का विवाह हो जाता तो अच्छा था । यही वृषभानु के घर की भी स्थिति है । इसका प्रभाव

सूरदास चरणन रज मोंगत निरखत रूपनिधान ॥

—सूरसागर, पृ० ५३६, २४।

सारांश यह कि ब्रज में जो कुछ रस-कैलि हुई इस मुरली और इस रूप के कारण ही। इस रूप और इस मुरली को सूर ने जिस-जिस ध्वनि में देखा है उस पर विचार करना स्वतन्त्र ग्रन्थ का विषय है। संक्षेप में यही सूर का सर्वस्व है। संयोग में भी और वियोग में भी, मान में भी और प्रवास में भी, घर में भी और बाहर भी।

सूरदास की दानलीला, मानलीला, चौरहरण-लीला आदि लीलाओं को देखने से पता चलता है कि उनका इस रसराज पर कितना अधिकार था। साथ ही झूला, हिंडोला और होली का वर्णन भी कुछ कम रोचक नहीं है। ब्रज की होली आज भी प्रसिद्ध है। इस होली के वर्णन में वसन्त का जो वर्णन आया है वह कितना सटीक है इसे जानना हो तो सूरदास का यह पद सुने—

सुन्दर वर सनि ललना विहरी वसन्त सरस ऋतु आई ।

लै लै छरी कुँवरि राधिका कमल नयन पर घाई ॥

द्वादश वन रतनारे दिखियत चहुँ दिश टेसूफूरे ।

मौरे अँजुवा अरु द्रुम भेली मधुकर परिमल भूले ॥

सरिता शीतल बहत मन्द गति रवि उत्तर दिश आयो ।

प्रेम उमंग कोकिला बोली बिरहिन बिरह जगायो ॥

ताल मृदंग बीन, बाँसुरी डफ गावत मधुरी बानी ।

देत परस्पर गारि मुदित हूँ तरुणा बाल सयानी ॥

सुरपुर, नरपुर नागलोक जल थल कीणा रस पावै ।

प्रथम वसंत पंचमी बाला सूरदास गुण गावै ॥

—सूरसागर पृ० ५४८-९२।

इसमें वसन्त ऋतु किया वसन्त-पंचमी का जो रूप अंकित हुआ है वह प्रकृति और जीवन के सभी अंगों को छिप छुप है और है ब्रज की होली के सर्वथा अनु-

कूल । इस होली में कृष्ण की कैसी गति बनती है इसे भी देख लेना चाहिये । करते हैं—

खेलत श्याम फाग ग्वालन सन ।

एक गावत एक नाचत एक करत बहु रंग ॥

वीन मुरज उपंग मुरली झोंझ झलरि ताल ।

पटत होरी बोलि गोरी निरखि कै ब्रजबाल ॥

कनककलसन घोरि केसरि करलि ब्रजनारि ।

जबहि आवत देखि तरुनिन भजत दै किलकारि ॥

दुरिरही एक घोरि छलिता उतते आवत श्याम ।

घरे भरि ओंकारि औचक धाय आय ब्रज वाम ॥

बहुत ढाँठो दैरदे हौ जनबी अब आजु ।

राधिका दुरी हैसत ठाढी निरखि पिय मुख लाजु ॥

लियो कादू मुरलि करते कोउ गह्यो पटपीट ।

गूँथि बेना माँग पारे लोचन भाँज अनोति ॥

गये करते छटक मोहन नारि सब पछितात ।

शीश ध्वनि कर मीज बोलत मली लैगै भाँति ।

दाँव हम नहिँ देन पायो वसन लेती लाल ।

सूर प्रभु कहाँ जाउगे अब हम परी यह खंयाल ॥

—सूरसागर, पृ०-५५५-१५ ।

एक एक तियि को लेकर सूरदास ने होली का जो रंग उखाया है वह साहित्य क्षेत्र में अनूठा है । इधर यह रंग ब्रज में उड़ रहा था उधर कंस को कुछ और ही चिन्ता ने आ घेरा । ब्रज के लोग नहीं चाहते कि कृष्ण इस होरी में इस घमार को छोड़ कर कहीं अन्यत्र जायँ और राधिका तो चाहती ही नहीं कि कृष्ण होरी छोड़ कर मधुवन की यात्रा करें ।—

सूर रसिक मणि राधिका हरि होरी है ।

काहि गिरघर सो बात अहो हरि होरी है ।

श्याम कृपा करि ब्रज रहौ हरि होरी है ।

बरजति मधुवन जात अहो हरि होरी है ।

—सूरसागर, पृष्ठ-५७१, २८ ।

श्याम का अवतार केवल ब्रज-विलास के लिये ही तो था नहीं कि वह कहीं न जाते और सदा ब्रज में ही विचरते रहते । निदान दुष्ट-दलन के लिये उन्हें मथुरा जाना पड़ा और वहाँ जाते ही पक्के मथुरिया भी बन गये । उनके वियोग में ब्रज की जो दशा हुई उसको सूर ने अपनी सखी आँखों से ऐसा देखा कि उसकी साध सबको लग गई । यशोदा चाहती है और सूर उसे वाणी का रूप देते हैं—

यशोदा बार-बार यों भाखै ।

है कोउ ब्रज में हितु हमारो चलत गुगलहि राखै ॥

कहा काज मेरे छगन-मगन को नृप मधुपुरी बुझाए ।

सुफलक सुत मेरे प्राण इतन को काल रूप हूँ भायो ॥

वरुण गोधन हरौ कंस सब मोहि बन्दि लै मेलौ ।

इतने ही सुख कमल नैन मेरी अँखियन आगे खेनौ ॥

वासर वदन विनोक्त जीवों निश निज अंनम लाउँ ।

तेह छिुरत जो जिवों कर्मवश तौ हसि काहु बुलाउँ ।

कमल नैन गुन टेरत टेरत अधर वदन मुग्धानी ॥

सूर कहाँ लागि प्रगट जनाउँ दुखित नंदन की रानी ।

—सूरसागर पृ० ५८२-११ ।

इस प्रसंग को और बढ़ाने के पहले ही इतना निवेदन कर देना है कि एक दिन अकबर की नवरत्नी सभा में इस बार-बार की चर्चा छिड़ी और किसी ने इसका कुछ अर्थ किया तो किसी ने कुछ पर किसी को यह न रुचा कि इसका अर्थ स्वयं सूरदास से पूछ लिया जाय । सूझता भी कैसे ! उस समय सूरदास तो ये ही नहीं । जो लोग सूरदास का किसी प्रकार अकबरी दरबार से कोई न कोई नाजाबश्यक जोड़ना चाहते हैं उनको इस बात पर विचार करना

चाहिये कि इस अवसर पर किसी को सूरदास की चिन्ता क्यों नहीं हुई और क्यों नहीं किसी प्रामाणिक इतिहास-ग्रन्थ में अकबर और सूर के सत्संगका कोई उल्लेख मिलता है।

सूर ने विरह का वर्णन अनेक अवसरों पर अनेक रूपों में किया है किन्तु उनके विरह का सच्चा रूप दिखाई देता है कृष्ण के प्रवास में। इस प्रवास के वर्णन में सूर ने कुछ उठा नहीं रखा। सूर के संयोग पक्ष में जो मुरली का स्थान है वियोग पक्ष में वही मधुकर का है। मधुकर का प्रसंग बहुत सोच समझ कर निकाला गया है। माना कि 'वेणु-गीत' और 'भ्रमर-गीत' की कल्पना सूर की अपनी नहीं तो भी इतना तो सभी लोगोंको मानना ही होगा कि सूरके 'मुरली-गीत' और 'भ्रमर-गीत' में बहुत कुछ उनका अपना है। 'भ्रमर-गीत' से सूर ने जो कार्य साधा है वह उस समय की स्थिति के सर्वथा अनुकूल और भागवतमत के प्रचार के लिये सर्वथा उपयोगी है। मद्दन्तो ने उस समय सन्तमत को ऐसा दबोच लिया था कि किसी से कुछ करते नहीं बनता था। गोरख की विभूति भी ऐसी जगी थी कि उसके सामने कोई किसी को कुछ समझता ही नहीं था। कबीर आदि मनमौजी सन्तों ने एक ऐसी लीक निकाल ली थी जो मन-मानी बातों के आधार पर निगुण की ऐसी भित्ति खड़ी कर रही थी जिसकी ओट में सभी कुछ कहा जा सकता था किन्तु जिसका सच्चा रूप कभी जनता के सामने नहीं आ पाता था। सूरदास से ऐसी हृदय की हानि नहीं देखी गई। और फलतः उन्होंने गोपियों के द्वारा इसको उल्लास फेंकने का प्रयत्न किया। 'भ्रमर-गीत' में यह प्रयत्न प्रत्यक्ष होकर बोल पड़ा है और उनका मृदुल वाणी सुखर हो उठी है। सूरदास के उद्भव 'निठुर-जोगी-जंग' हैं। उनके कृष्ण मधुपुरी में बैठ कर झंखते और अपने सखा उद्भव के सम्बन्ध में सोचते हैं—

यदुपति जानि उद्भव रीति।

जिह प्रगट निज सखा कहियत करत भाव अनीति॥

विरह दुख जहाँ नाहि जामत नहीं उपजै प्रेम।

देख रूप बरन जाके यही घरथो यहि नेम॥

त्रिगुण तन करि लखति हमको ब्रह्म मानत और ।
 विना गुण क्यों पुहुमि उधरै यह करत मन डोर ॥
 विरह रस के मन्त्र कहिये क्यों चलै संसार ।
 कछु कहत यह एक प्रगटत अति भयो अहंकार ॥
 प्रेम भजन न नेकु याके जाह क्यों समुझाय ।
 सूर प्रभु मन रहे आनि ब्रजहि देउँ पठाय ॥

—सूरसागर, पृ० ६३९-९ ।

इतना ही नहीं, कुछ और भी, और मार्मिक वेदना के साथ । कहते हैं—
 यह अहं तदरसी रंग ।

सदा मिल एक साथ बैठत चनत बोलत संग ॥
 बात कहत न बनत यासौ निठुर योही जंग ।
 प्रेम सुनि विपरीत भाषत होत है रस भंग ॥
 सदा ब्रज को ध्यान मेरे रास-रंग तरंग ।
 सूर वह रस कहौ कैसी मिल्यो सखा सुरंग ॥

—सूरसागर, पृ० ६३९-१० ।

अन्त में उपाय यह सूझता है कि इसको ब्रज में भेज दिया जाय और यह
 जाकर गोपियों से मधुर-रस सीख आये । किसी ज्ञानी से तो यह ठीक हो नहीं
 सकता । फिर क्या था ! तुरत कहा—

ऊधौ, तुम वेग ही ब्रज जाहु ।
 सुरति संदेश सुनाई भेटो बल्लभन को दाहु ॥
 काम पावक त्रुलित मन में विरह श्वास समीर ।
 भस्म नाहिन होन पावत लोचनन के नीर ॥
 ओंजुलौ इहि भौति है वा कछुक श्वास समीर ।
 एते पर बिना समाधाई क्यों धरै तिय धीर ॥
 बार बार कहा कहौ तुमसो सखा साधु प्रवीन ।

सूर सुमति विचारिये जिहि जियै जळ बिनु मीन ॥

—सूरसागर, पृ० ६४१, २० ।

उद्धव अपनी योग-माया में इतने मग्न थे कि कृष्ण की मर्ममैत्री वाणी को समझ न सके । न तो उन्होंने 'सुमति-सन्देश' को समझा और न 'जियै जळ बिनु मीन' को ही । झट समाधान क्या, प्रबोधन के निमित्त चल पड़े ।

कृष्ण ने अपने पत्र में किसको क्या लिखा इसको लेकर स्या कीजियेगा पर इतना तो जान ही लीजिये कि उनकी कुञ्जा का कहना है—

ऊधौ ब्रजहि जाहु पाळगौ ।

यह पाती राधा कर दीजौ यह मैं तुमसो माँगौ ॥

गारी देहि प्रात उठि मोको सुनत रहत यह बानी ।

राजा भये जाइ नंदनंदन मिली कूबरी रानी ॥

मो पर रिस पालत काहे को बरज श्याम नहीं राख्यो ।

लरिकाइ ते बाँधत यशुमति कहा जु माखन चाख्यो ॥

रजु लै सबै हुजूर होत तुम सहित सुबा बृषभान ।

सूरश्याम बहुरो ब्रज जैहै ऐसे भये भजान ॥

सूरसागर, पृ० ६४३-३६ ।

इतना ही नहीं, कुञ्जा और भी आगे बढ़ती और कस कर कहती है—

सुनियत उधौ लिये संदेशो तुम गोकुल को जात ।

पाछे करि गोपिन सो कहियो एक हमारी बात ॥

मात पिता को नेह समुझि कै श्याम मधुपुरी आए ।

नाहिन काहू, तुम्हारे प्रांतम ना यशुमति कै जाए ॥

देखो वृक्ष आपने जिय में तुम माधो कौन सुत्र दीने ।

ए बालक तुम मत्तगालिनी सबै मुंडकरि लीने ॥

तनक दही माखन के कारण यशुदा त्रास दिखावै ।

तुम हँसि सब बाँधन को दौरी काहू दया न आवै ॥

जो बृषभानु सुता उन कीनी सो सब तुमजिय जानो ।

त्रिगुण तन करि लखति हमको ब्रह्म मानत और ।
 बिना गुण क्यों पुहुमि उधरै यह करत मन डौर ॥
 विरह रस के मन्त्र कहिये क्यों चलै संसार ।
 कछु कहत यह एक प्रगटत अति भयो अहंकार ॥
 प्रेम भजन न नेकु याके जाह क्यों समुझाय ।
 सूर प्रभु मन रहै आनि ब्रजहि देउँ पठाय ॥

—सूरसागर, पृ० ६३९-९ ।

इतना ही नहीं, कुछ और भी, और मार्मिक वेदना के साथ । कहते हैं—

यह अहं तदरसी रंग ।

सदा मिल एक साथ बैठत चनत बोलत संग ॥

बात कहत न बनत यासौं निठुर योगी जंग ।

प्रेम सुनि विपरीत भाषत होत है रस-भंग ॥

सदा ब्रज को ध्यान मेरे रस-रंग तरंग ।

सूर वह रस कहों कैसी मिल्यो सखा भुरंग ॥

—सूरसागर, पृ० ६३९-१० ।

अन्त में उपाय यह सूझता है कि इसको ब्रज में भेज दिया जाय और यह जाकर गोपियों से मधुर-रस सीख आये । किसी ज्ञानी से तो यह ठीक हो नहीं सकता । फिर क्या था ! तुरत कहा—

ऊधौ, तुम बेग ही ब्रज जाहु ।

सुरति संदेश सुनाई मेटा यल्लभन को दाहु ॥

काम पावक तुलित मन में विरह श्वास समीर ।

भस्म नादिन होन पावत लोचनन के नीर ॥

औंजुलौ इहि भौति है वा कछुक श्वास समीर ।

एते पर बिना समाघाहैं क्यों घरै तिय धीर ॥

बार बार कहा कहों तुमसो सखा साधु प्रवीन ।

सूर सुमति विचारिये जिहि जियै जल बिनु मीन ॥

—सूरसागर, पृ० ६४१, २० ।

उद्धव अपनी योग-माया में इतने मेग्न थे कि कृष्ण की मर्मभेदी वाणी को समझ न सके । न तो उन्होंने 'सुरति-सन्देश' को समझा और न 'जियै जल बिनु मीन' को ही । श्रुत समाधान क्या, प्रबोधन के निमित्त चल पड़े ।

कृष्ण ने अपने पत्र में किसको क्या लिखा इसको लेकर क्या कीजियेगा पर इतना तो जान ही लीजिये कि उनकी कुब्जा का कहना है—

ऊधौ ब्रजहि जाहु पालागौ ।

यह पाती राधा कर दीजौ यह मैं तुमसो माँगौ ॥

गारी देहि प्रात उठि मोको सुनत रहत यह बानी ।

राजा भये जाइ नंदनंदन मिली कूबरी रानी ॥

मो पर रिस पालत काहे को बरज श्याम नहीं राख्यो ।

लरिकाइ ते बाँधत यशुमति कहा जु मालन चारख्यो ॥

रजु लै सबै हुजूर होत तुम सहित सुधा वृषभान ।

सूरश्याम बहुरो ब्रज जैहे ऐसे भये अजान ॥

सूरसागर, पृ० ६४३-३६ ।

इतना ही नहीं, कुब्जा और भी आगे बढ़ती और कस कर कहती है—

सुनियत उधौ लिये संदेसो तुम गोकुल को जात ।

पाछे करि गोपिन सो कहियो एक हमारी बात ॥

मात पिता को नेह समुझि कै श्याम मधुपुरी आए ।

नाहिन काहू तुम्हारे प्रातम ना यशुमति कै जाए ॥

देखो बूझि आपने जिय में तुम माधो कौन सुख दीने ।

ए बालक तुम मत्तगालिनी सबै मुंडकरि लीने ॥

तनक दही मालन के कारण यशुदा त्रास दिखावै ।

तुम हंसि सब बाँधन को दौरी काहू दया न आवै ॥

जो वृषभान संता उन कौनी सो सब तमजिय जानो ।

ताही लाजत ओ जग-मोदन अब काहे दुख मानो ॥

सूरदास प्रभु सुनि सुनि बातें रहे दयाम सर नाये ।

—सूरसागर, पृ० ६४३-३९ ।

कृष्ण की इस दक्षिण लीला को यही छोपिये और देखिये यह कि—

आज कोउ नीकी बात सुनावै ।

कै मधुवन ते नन्द लाटिले कै वपूत कोउ पावै ॥

भौरा एक चहुँदिश ते उडि उडि कान लागि कह्यु गावै ।

सत्तम भाषा ऊँचे चढ़ि चढ़ि अंग अंग सगुनावै ॥

सूरदास कोउ ब्रज ऐसो जो ब्रजनाथ मिलवै ।

—सूरसागर, पृ० ६४४, ४० ।

सगुन तो अच्छा हुआ पर दर्शन हुआ योग का । यह योग सगुण संयोग नहीं, यह तो निर्गुण का 'योग' है । उद्धव देखने में कृष्ण के अनुरूप ही थे किन्तु उनका पक्ष या उनके सर्वथा प्रतिकूल । निदान गोपियों को विवश हो कहना पड़ा—

आये नंदनंदन के भेव ।

गोकुल मोंक्ष योग विस्तारयो मली तुम्हारी जेव ॥

जब वृन्दावन रास रच्यो हरि तबहि कहाँ तुम देव ।

अब यह ज्ञान सिखावन आये भस्म अधारी सेव ॥

अवलन को लै सो ब्रत ठग्यो जो योगिन को योग ।

सूरदास ए सुनति न जीवहि अतुर विरह वियोग ॥

—सूरसागर, पृ० ६५०, ८३ ।

बात आन की आ पड़ी थी । सूरदास को दोनों रूपों में हठयोग को उखाड़ना था । साधना के रूप में भी और सिद्धांत के रूप में भी । साथ ही हठयोगी की निजी करतूत को भी अच्छी नहीं छोड़ना था । अतएव—

यहि अन्तर मधुकर इक आयो ।

निज स्वभाव निकट होई, सुन्दर शब्द सुनायो ॥

पूछन लगीं ताहि गोपिका कुविजा तोहि पठायो ।

किषो सूर श्याम सुंदर को हमें सँदेशो ल्हायो ॥

—सूरसागर, पृ० ६५०-८४ ।

मधुकर का आना था कि गोपियाँ उस पर बरस पड़ीं। यह सन्देश का मधुकर को था, शकुन का नहीं। फलतः इसकी पूजा भी पक्की हुई। गोपियों ने छूटते ही उससे पूछा ।

मधुकर कहा यहाँ निर्गुण गावै ।

ऐ प्रिय कथा नगर वासिन सों कहहि जहाँ कछु पावहि ॥

जिन परिसहि अब चरन हमारे विरह ताप उपजावहि ।

सुन्दर मधु आनन अनुगामी नैनन आनि मिलावै ॥

जनति मर्म नन्दनन्दन को और प्रसंग चलावहि ।

हम नाहित कमलासी भोरी करि चातुरी मनावहि ॥

अति विचित्र लरिका की नाई गुरु दिखाइ बौरावई ।

ज्यों अलि कितव सुमन रस लै तजि जाय बहुरि नहि आवै ॥

नागर रति पति सूरदास प्रभु कहि विधि आन मिलावहि ॥

—सूरसागर, पृ०-६५०-८५

और—

मधुकर, हमहीं क्यों समझावत ।

बारम्बार गीत शान ब्रज अवलन आगे गावत ॥

नन्दनन्दन बिनु कपट कथा ऐ कति कहि रुचि उपजावत ।

लक चन्दन जो अंग सुधा रत कहि कैसे सुख पावत ॥

देखि विचार तहीं ब्रज अपने नागर हो जु कहावत ।

सब सुमनन पर फिरत निरख करि काहे कमल बैधावत ।

चरण कमल कर नयन कमलकर फिरत निरख करि काहे कमल बैधावत ।

सूरदास मनु अलि अनुगामी केहि विधि हो विध हो बहिरावै ।

—सूरसागर, पृ० ६५०-८९

ताही लाजत ओयो ब्रज-मोहन अब काहे दुख मानो ॥

सूरदास प्रभु मुनि मुनि बातें रहे दयाम सर नाये ।

—सूरसागर, पृ० ६४३-३९ ।

कृष्ण की इस दक्षिण लीला को यहीं छोड़िये और देखिये यह कि—

आज कोउ नीकी बात सुनावै ।

कै मधुवन ते नन्द लाटिले कै बपूत कोउ पावै ॥

भौरा हक चहुँदिश ते उडि उडि कान लागि कहु गायै ।

उत्तम भाषा ऊँचे चदि चदि अंग अंग सगुनावै ॥

सूरदास कोउ ब्रज ऐसो जो ब्रजनाथ मिलावै ।

—सूरसागर, पृ० ६४५, ४७ ।

सगुन तो अच्छा हुआ पर दर्शन हुआ योग का । यह योग सगुण संयोग नहीं, यह तो निर्गुण का 'योग' है । उद्धव देखने में कृष्ण के अनुरूप ही थे किन्तु उनका पक्ष था उनके सर्वथा प्रतिकूल । निदान गोपियों को विवश हो कहना पड़ा—

आये नंदनंदन के मेव ।

गोकुल मौझ योग विस्तारयो मली तुम्हारी जेव ॥

जब वृन्दावन रास रच्यो हरि तबहि कहाँ तुम देव ।

अब यह ज्ञान सिखावन आये भस्म अवारी सेव ॥

अवलन को लै सो ब्रत ठग्यो जो योगिन को योग ।

सूरदास ए सुनति न जीवहि अतुर विरह वियोग ॥

—सूरसागर, पृ० ६५०, ८३ ।

बात आन की आ पक्षी थी । सूरदास को दोनों रूपों में हठयोग को उखाड़ना था । साधना के रूप में भी और सिद्धांत के रूप में भी । साथ ही हठयोगी की निजी करतूत को भी अछूती नहीं छोड़ना था । अतएव—

यहि अन्तर मधुकर इक आयो ।

निज स्वभाव निकट होई, सुन्दर शब्द सुनायो ॥

पूछन लगीं ताहि गोपिका कुबिजा तोहि पठायो ।
किषो सूर दयाम सुंदर को हमें सँदेशो ल्यायो ॥

—सूरसागर, पृ० ६५०-८४ ।

मधुकर का आना था कि गोपियों उस पर बरस पड़ी। यह सन्देश का मधुकर
जो था, शकुन का नदी । फलतः इसकी पूजा भी पक्की हुई । गोपियों ने छूटते
ही उससे पूछा ।

मधुकर कहा यहाँ निर्गुण गावै ।
ऐ प्रिय कया नगर वासिन सो कहहि जहाँ कहु पावहि ॥
जिन परिसहि अब चरन हमारे विरह ताप उपजावहि ।
सुन्दर मधु आनन अनुगामी नैनन आनि मिलावै ॥
जनति मर्म नन्दनन्दन को और प्रसंग च्छावहि ।
हम नाहित कमलासी भोरी करि चातुरी मनावहि ॥
अति विचित्र लरिका की नाईं गुरु दिखाइ बौरावई ।
ज्यों अलि कितव सुमन रस लै तजि जाय बहुरि नहि आवै ॥
नागर रति पति सूरदास प्रभु कहि विधि आन मिठावहि ॥

—सूरसागर, पृ०-६५०-८५

और—

मधुकर, हमहीं क्यों समझावत ।
धारम्भार गीत शान ब्रज अवलन आगे गावत ॥
नन्दनन्दन बिनु कपट कया ऐ कति कहि रुचि उपजावत ।
लक चन्दन जो अंग सुधा रत कहि कैसे मुख पावत ॥
देखि विचार तहीं ब्रज अपने नागर हो जुकहावत ।
सब सुमनन पर फिरत निरख करि काहे कमल बैधावत ।
चरण कमल कर नयन कमलकर फिरत निरख करि काहे कमल बैधावत ।
सूरदास मनु अलि अनुगामी केहि विधि ही विष हो बहिरावै ।

—सूरसागर, पृ० ६५०-८९

इतना होने पर भी मधुकर के प्रति गोपियों का भाव जो कुछ बना रह जाता है उसका कारण है उसके रंग में श्याम के रंग का वास होना । कहती हैं—

मधुकर कहीं पड़ा यह रीति ।

लोक वेद श्रुति पन्थ रहित सब कथा कहति विपरीति ॥

जन्मभूमि ब्रज सखी राधिका केहि अपराध तजी ।

अति कुलीन गुणरूप अमित तुल दासी जाइ भजी ॥

योग समाधि वेद गुण मारग क्यों समुझै जु गँवारि ।

जो पै गुण अतीत व्यापक है तोहि कहीं है प्यारि ॥

रहि अलि ठीठ कपट स्वारय हित तजि बहुवचन विशेषि ।

मन क्रम बचन बचति यहि नाते सूरश्याम तब देखि ॥

—सूरसागर, पृ० ६५१-९५

जन्मभूमि, ब्रज, सखी और राधिका के प्रति सूरदास के जो भाव हैं उनको भलीभाँति समझ लेने से सूर सागर का सारा रस सहज ही प्राप्त हो जाता है । सबसे पहले जन्मभूमि को लीजिये । सूरदास की दृष्टि में जन्म-भूमि का जो माहात्म्य है वह बैकुण्ठ से भी बढ़कर है । उनके राम की दृष्टि में—

हमारो जन्मभूमि यह गाउँ ।

सुनहु सखा सुग्रीव-विभीषन, अवनि अजोध्या नाऊँ ।

देखत नब-उपवन सरिता सर, परम मनोहर ठाऊँ ॥

अपनी प्रकृति लिये बोलत हौं, सुरपुर मैं न रहाऊँ ।

हाँके बासी अवलोकत हौं, आनन्द उर न समाऊँ ॥

सूरदास जौ विधि न सँकोचै, तौ बैकुण्ठ न जाऊँ ।

—सूरसागर, पृ० ६०९

ब्रज, सखी और राधिका की कहानी तो उद्धव के मुँह से सुनी जायगी । अभी देखना यह है कि उद्धव का मूल सन्देश था क्या और गोपियों ने उसे ग्रहण किस रूप में किया । उद्धव का प्रवचन है—

सुनहु गोपी हरि को सन्देश ।
 करि समाधि अन्तर्गति ध्यावहु यह उनको उपदेश ॥
 पै अविगत अविनाशी पूरण सब घट रहे समाह ।
 निर्गुण ज्ञान निनु मुक्ति नहीं है वेद पुगवन गाह ॥
 सगुण रूप तजि निर्गुण ध्यावे इक चित इक मन लाह ।
 यह उपाव करि विरह तरी नुम मिलैं ब्रह्म तब आह ॥
 दुसह सन्देश सुनत माधो को गोपीजन बिलखानी ।
 सूर विरह की मौन चेलावै बूझत मीन बिन पानी ॥

—सूरसागर, पृ० ६५०, ८८

गोपियों का पक्ष है—

हम अलि गोकुल नाथ अराध्यो ।
 मन बच क्रम हरि सो घरि पतिव्रत प्रेम-योग तप साध्यो ॥
 मात पिता हित प्रीत निगम पथ तजि दुख सुख भ्रम नाख्यो ।
 मानापमान परम परितोषन सुस्थल धिति मन राख्यो ॥
 सकुचासन कुल शील करपि करि जगत बंध करि बन्धन ।
 मौन उपवाद पवन आरोधन हित कर काम निकंदन ॥
 गुरुजन काम अग्नि चहुँ दिश नभ तरनि ताप बिनु पेखे ।
 पिवत धूम उपदास जहाँ तहँ अपयल श्रवण मटेखे ॥
 सहज समाज विसारि वपु करी निरखि निमेष न लागत ।
 परम ज्योति प्रति अंग माधुरी घरत है निशि जागत ॥
 त्रिकुटी संग भ्रूभंग नगाटक नैन नैन अनुरागै ।
 हँसनि प्रकाश सुमुख कुंडल मिलि चन्द्र लगालगि लागै ॥
 मुरली अघर श्रवण ध्वनि सो सुनि शब्द अनहद करि कानै ।
 वरपद रस रुचि बचन संग सुख पद आनन्द समानै ॥
 मन्त्र दियो मन जात भजन लगि ज्ञान ध्यान हरि ही को ।

सूर कहाँ गुरु कौन करे अलि कौन मुने मत फीको ॥

—सूरसागर, पृ० ६५४-१४

उद्धव जिस योग का बीजा खाकर आये थे उसको सहज में ही छोड़ नहीं सकते थे । जैसे-तैसे गोपियों को योग का लुक-अंजन देकर जाना चाहते थे । उधर गोपियों को बकवास भाती नहीं थी । निदान खीझ कर उन्हें कहना पड़ा—

ऊधौ तुम हौ निकट के वासी ।

यह निर्गुण लै ताहि सुनावहु जे मुद्रिया बसैं कासी ॥

मुरली अघर सकल अंग सुन्दर रूप सिन्धु को रासी ।

योग कटोरे लिये फिरत ही ब्रज वासिन की फाँसी ॥

राजकुमार भले हम जानै घरमें कंस की दासी ।

सूरदास यदुकुलहि लजावत वन में होत है हाँसी ॥

—सूरसागर, पृ० ६६७-८

‘जे मुद्रिया बसैं कासी’ का संकेत केवल इसी काशी से नहीं है, अपितु सह्यार की इठयोगी काशी से भी है । गोपियों ने नाना रूपों में नाना प्रकार से उद्धव के योग का खण्डन किया है और सभी प्रकार से यह दिखा दिया है कि निर्गुण चाहे जिस किसी के लिए हो पर गोपियों के लिए तो वह नहीं है । कभी उद्धव की सांत्वना के लिए इतना भी कह जाती हैं कि आपकी बात गले के नीचे तो नहीं उतरती तो भी आपकी शांति के लिए उसको मान लिया जाता किन्तु अब्बचन यह आ पड़ी है कि इन्द्रियाँ साय नहीं देती । आँख रूप चाहती है, और कान वाणी । और मन तो कृष्ण रंग में इतना डूब चुका है कि उस पर कोई दूसरा रंग चढ़ता ही नहीं । जो हो सो हो, पर यह हो नहीं सकता कि गोपियों के मन में किसी निर्गुण का वास हो । उनका अचल विश्वास और निश्चल भाव तो यह है—

ए अलि जन्म-कर्म गुण गाये ।

हम अनुरागी यशुमति सुन की नीरस कथा बढाये ॥

कैसे कर गोवर्धन धारयो कैसे केशी मान्यो ।
 काली दमन कियो कैसे अरु बकको वदन विदानी ॥
 कैसे नन्द महोत्सव कीनो कैसे गोपी धाये ।
 पट भूषण नाना भौतिन के व्रज युवतिन पहिराये ॥
 दधि मालिन के भाजन कैसे गोप सला छै धाए ।
 बनको धातु चित्र अंग कीनो नाचत मेघ सुहाए ॥
 तबते कल्यु न सुहाए कान्ह बिनु युग सम धीतत याम ।
 सूर मरहिगी विरह-वियोगिनी रटि-रटि माघो नाम ॥

—सूरसागर, पृ० ६८८-५९

और सन्देश यह—

ऊर्ध्व दम दोउ कठिन परी ।
 जो जीर्वे तो मुनि जेब शानी तनु तजि रूप दरी ॥
 गुण गावै तो शुक सनकादिक धाय लीला करी ।
 आशा अवधि विचारी रहै तो धर्म न प्रम सुन्दरी ॥
 सखी मण्डली सब जो सयानी विरहा प्रेम भरी ।
 शोक समुद्र तरिघे को नौका जे मुख मुरली धरी ॥
 निशि कर सूर निर अंकुश भति बह मातो मदन करी ।
 दाहत धाम सूर प्रभु चितवत गमन करै कैसरी ॥

—सूरसागर, पृ० ६९८-२८

परिणाम यह हुआ कि उद्धव कृष्ण के रंग में रँग गये और योग का ठाट भूल कर कृष्ण के हो रहे । किन्तु उनकी दशा देखने के पहले माधव से उनका कथन सुन लीजिये ।

माधौ जू सुनिये व्रज वयोहार ।
 मेरो बह्यो पवन को भुस भयो गावत नन्दकुमार ॥
 एक ग्वालि गोसुत हूँ रँगति एक लकड़ कर छेति ।

बहुत भौंति करि मैं समुझाई नेकु न उर में आवति ।
निशि वासर यही ठंग सब ब्रज दिन-दिन नतवत प्रीति ॥
सूर सकल फीको लागत है देखत वह रंग रीति ॥

—सूरसागर, पृ० ७२४-८४ ।

यह तो हुई गोपियों की लीलासक्ति । राधा की स्थिति तो यह है कि उससे उद्दीपन की सच्ची बात भी नहीं कही जाती—

बातें बृजत यों बहगवति

सुनहु श्याम वैसखी सयानी पास ऋतु रावहि न सुतावति ।
घन गर्जत मनु कहत कुशलमनि कूँजत गुहासिंह समुझावति ।
नहिं दाभिनी द्रुम दवाशैल चड़िफिरि बयार उलटी झरवावति ।
नाहिन मारे बैकपिक दादुर ग्वाल मंडली खगन खिलावत ।
नहिं नभ वृष्टि झरन झर ऊपर बूँद सचटि इत आवत ।
कबहुँक प्रगट पपीहा बोलत कहि कुदेव करतारि बजावत ।
सूरदास प्रभु तुम्हरे मिलन बिन सो बिरहनि इतनो दुःख पावति ।

—सूरसागर, पृ० ७२४-८५ ।

इस सखी का कृष्ण के जीवन से क्या सम्बन्ध रहा है इसे कृष्ण भली-भाँति जानते हैं । कभी उसके उपकार को कृष्ण भूल नहीं सकते । तो भी कृष्ण अभी उद्धव के मुख से तो यह सुनना चाहते हैं कि उद्धव का अपना मत क्या है । उद्धव से रहा नहीं जाता । खुल कर कहते हैं—

उनमें पाँचों दिन जो बसिये ।

नाथ तुम्हारी सौं जिय उपजत फेरि अपनो यों कसिए ॥

वह विनोद लीला वह रचना देखे ही बनि आवै ।

मोको कहाँ बहुरि तैसे सुख बहभागी सो पावै ॥

मनसा बचन कर्मना अब है कहत नहीं कछु राखी ।

सूर काढ़ि डाँयो ब्रूजते ज्यो दूध मांझ ते माखी ॥

—सूरसागर, पृ० ७२४-८९ ।

किन्तु यद तो गोपियो की बात टहरी । अथवा किसी दूसरे पाँच दिन के ब्रज-
वासी की । उदय की अपनी अनुभूति तो यद है—

माघो जू में अति दी सचु पायो ।

अपनो जानि संदेश साजि करि ब्रजमें मिलन पढायो ।

धमा करो तो कर्गें बीनती उनहि देखि जो आयो ।

सकल निगम सिद्धान्त जन्मकर द्याम उन सहज सुनायो ॥

नहि भुति शेष मरेण प्रजापति सो रस गोपिन गायो ।

कपा गंग लागी मोहि तेरउद रस सिधु उमदायो ॥

बुद्धरी अकथ कपा तुम जानो हमें जिन नाथ बिसरायो ।

एदपाम सुन्दरि इद सुनि सुनि नैनन नीर बहायो ॥

—सूरसागर, पृ० ७२४-९० ।

और कृष्ण का अनुताप यद—

मुनु ऊघी मोहिं नेक न बिसरत वै प्रजवासी लोग ।

तुम उनको कष्टु भली न कीन्ही निशि दिन दियो वियोग ॥

यद्यपि बमुदेव देवकी मथुरा सकल राज सुख भोग ।

तद्यपि मनहि बसत चंसीबट ब्रज यमुना संयोग ॥

वै उत रहत प्रेम अवजम्बन हतते पठयो योग ।

सूर उसौंस छौंकि भरि लोचन दृष्ट्यो विरदज्वर शोग ॥

—सूरसागर, पृ० ७२५ ९२ ।

कृष्ण मथुरा में जाकर जिस राजनीति में पड़ गये थे उससे उनकी सहसा
शुक्ति न हुई । विवशता यहाँ तक बढ़ी की अन्त में उनको द्वारिका में जा रहना
पड़ा । गोपियों को उसका पता चला तो उनकी रही-सही आशा भी टूट गई और
उन्होंने सचमुच अपने को अनाथ समझा—

अब निज नैन अनाथ भये ।

मधुबन हुते माघो सजनी कहियत दूरि गये ॥

मथुरा बसत हती जिय आशा यह लागत व्यवहार ।

अर माधव !, उनकी कुछ न पूछिये—

राधा-माधव भेंट भई ।

राधा-माधव माधव राधा कीट भृंग गति होइ जो गई ॥

माधव राधा के संग राचे राधा माधव रंग रई ।

माधो राधा प्रीति निरंतर रसना कहि न गई ॥

बिहंसि कछो हम तुम नहि अन्तर यह कहि बूज पठई ।

सूरदास प्रभु राधा माधव बूज विहार नित नई नई ॥

—सूरसागर, पृ० ७५६-२१ ।

इस मिठन का राधा पर क्या प्रभाव पड़ा इसे उन्हीं के मुँह से सुनिये ।

अपनी प्यारी सखी से कहती हैं—

करत कछु नाही आज बनी ।

हरि आए हों रही ठगी सी जैसे चित्त बनी ॥

आसन हवि हृदय नहि दीन्दी कमल कुटी अपनी ।

न्यबलावर उर अरघ न अंनल जलधार जो बनी ॥

कंचुकीते कुच कुगल प्रगट हूँ दृष्टि न तरफ तनी ।

अब उपजी अति लाज मन'द मन समुझत निज करनी ॥

मुख देखत न्यारेसी रहिहों चिनु बुधिमति सजनी ।

तदपि सूर मेरी यह जइता मंगल मौस गनी ॥

—सूरसागर, पृ० ७५७-२२ ।

रहे सखा, उनसे कृष्ण का आश्वासन है—

सबदिन ते सब है जन मेरो ।

जन्म जन्म सुन सुलभ सुदामा निबखो यह प्रण मेरो ॥

ब्रह्मादि इन्द्रादि आदि दै जानत बलि बसि केरो ।

इक उपदास आस उठि चलते तजकै मनो रोरो ॥

कहा भयो जो देश द्वारका कीन्हों दूरि बसेरो ।

आपुनही या बूजके कारण करिहों किरि किरि केरो ॥

यहाँ वहाँ हम फिरत साधहित करत असाध अहेरो ।

सूर हृदयते टरत न गोकुल अंग छुअत हौं तेरो ॥

सूरसागर, पृ० ७५७-२४ ।

सूरदास ने राधा-माधव, रुक्मिणी-राधा और कृष्ण-गोप प्रसंग की जिस रूप में उठाया, जिस ढंग से निभाया और जिस ढंग से उसे शाश्वत बनाया इसको आज भी सम्यक् रूप से 'सूरसागर' में देखा जा सकता है । सूर की साधना सूर की भक्ति, सूर की कला और सूर के सिद्धान्त का यह चरम उत्कर्ष है । 'अंग छुअत हौं तेरो ।' में जो बात कही गई है वह हृदय की भी है और हाथ की भी । 'यहाँ वहाँ हम फिरत साधहित करत असाध अहेरो' में सारी अवतार-लीला बोल उठी है । तो भी विचारणीय बात तो यह है कि यह मिलन न तो व्रज में होता है और न मथुरा में ही और होता भी है तो उस कुरुक्षेत्र में जहाँ कृष्ण की घोर संहार-लीला हुई थी और जहाँ हुआ था गीता का उपदेश । कहते हैं कुरुक्षेत्र के कृष्ण वृज के कृष्ण से सर्वथा विपरीत हैं । सूरदास कहते हैं—वापुरे ने समझा ही नहीं, यहाँ भी वही रसधारा बही है जो व्रज में । कृष्ण ने वहाँ भी तो यही घोषणा रण-भूमि में की थी—

हम भक्तन के भक्त हमारे ।

सुनि अर्जुन परतिज्ञा मेरी, यह व्रत टरत न टारे ॥

भक्तनि काज लाज जिय धरि कै, पाइ पियादे धाऊँ ।

जहँ जहँ नीर परै भक्तनि कौं, तहँ-तहँ जाइ छुआऊँ ॥

जो भक्तन सौं बैर करत, सो बैरी निज मेरी ।

देखि बिचारि भक्त हित कारन, हाँकत हौं रथ तेरी ॥

जातै जीति भक्त अपनै के, हारै हारि बिचारै ।

सूरदास सुनि भक्त-विरोधी, चक्र सुदरसन जारौं ॥

—सभा सं०—२७२

कृष्ण कुरुक्षेत्र में रुख नहीं गइते परन्तु साध देते हैं अपने भक्त का ही और गीता में भी यही उपदेश देते हैं कि सब कुछ छोड़कर मेरी शरण में आओ ।

मैं तुम्हें सभी पापों से मुक्त कर दूँगा। कृष्ण की यह प्रकट-लीला है। यहाँ कोई गुप्त-लीला नहीं। ब्रज में प्रकट-लीला भी है और गुप्त-लीला भी। प्रकट-लीला अनित्य और गुप्त-लीला नित्य है। प्रकट रूप में कृष्ण का फेरा कब होगा यह हम नहीं कहते किन्तु गुप्त रूप में यह लीला ब्रज में सदा होती रहती है इसमें किसी भक्त को कोई सन्देह नहीं।

राधा-कृष्ण के प्रसंग में भूलना न होगा कि सूरदास ने भौंति भौंति से उनका सम्भोग कराया है और भौंति भौंति की विविध लीलाओं का विशद वर्णन भी किया है। अध्ययन की दृष्टि से टॉकने की बात यह है कि सूरदास ने राधिका के मान का जो वर्णन किया है और इसी को जिस रूप में हमारे सामने प्रस्तुत किया है वह 'गीत-गोविन्द' के मेलमें है। प्रगीत तो ऐसा होता है कि सूर ने राधा-माधव और सखी की योजना ठीक उसी ढंग पर की है जैसी जयदेव ने गीत-गोविन्द में की है। सूरदास के जो पद दिये गये हैं उनमें कहीं न कहीं एक विशिष्ट सखी का उल्लेख भी हुआ है और सर ने जैसे अपनी छाप के साथ जहाँ तहाँ श्याम को जोड़ लिया है वैसे ही जहाँ तहाँ सखी को भा। उनका एक पद है—

चल राधे बोलत नन्द किशोर ।

ललित त्रिभंग श्याम सुन्दर घन नाचत ज्यो मन मोर ॥

छिन छिन विरस करति है सुन्दरि क्यों बहरत मन मोर ।

आनन्द कन्द चन्द वृन्दावन तू करि नैन चकोर ॥

कहा कहीं महिमा तुअ भाग की पुण्य गनत नहि और ।

सूर सखी पियपै चलि नागरि लै मिलि प्राण अकोर ॥

—सूरसागर, पृ० ५११, १४।

एक दूसरा पद भी इस सखी की स्थिति को स्पष्ट करने के लिये ले लीजिये। कहते हैं—

मानिनि मानत क्यों न कह्यो ।

प्रथम श्याम मन चोरि नागरी अब क्यों मान गह्यो ॥

जानति कहा-रीति प्रीतम की वन जम जोग मह्यो ।
 रुद्र वीर रवि शेष सहस मुख तिनहुँ न अन्न लह्यो ॥
 बैठे नवल निकुंज मंदिर में सो रस जात बह्यो ।
 सूरज सखि मोहन मुख निरखहु घोरज नाहि रह्यो ॥

—सूरसागर, पृ० ५१७-५६ ।

इसमें कृष्ण के जिस स्वरूप का उल्लेख है, जिस रस की चर्चा है और सूरज के साथ जो 'सखि' प्रयुक्त है उससे जहाँ कृष्ण के परम रूप और परम रस की व्यंजना होती है वहीं 'सूरज' के 'सखी' भाव की भी । गुप्त रस-लीला में सूर सखी तो हैं ही मधुर-रस की इस प्रकट-लीला में भी । उनको उसी प्रकार सखी समझ लेना चाहिये जिस प्रकार बाल-लीला के प्रसंग में दादी समझ लिया गया था । अपना अनुमान तो ऐसा है कि सूर का मूल नाम ही सूरज था । यथार्थ जैसा हो ।

साधना के क्षेत्र में सूरदास रसवादी सखी-भाव के जीव हैं किन्तु उपासना के क्षेत्र में सेवा के रूप में बाल-कृष्ण के भक्त । बालविनोद में उनकी जो वृत्ति रही है उसको सभी भरपूर जानते हैं । किन्तु जिस तथ्य को प्रकट करने का प्रयत्न नहीं किया जाता वह यह है कि सूरदास ने इस बाल-रूप को किस दृष्टि से लिया है । सूरदास का स्वयं कहना है ।

हमें नन्दनन्दन मोल लिये ।

जमके फन्द काटि मुकराए, अभय अजाद किये ॥

भाल तिलक, खननि तुलसी दल, मेटे अंक लिये ।

मूँह्यो मूँड, कंठ बनमाळा, मुद्रा चक्रदिये ॥

सब कोउ कहत गुलाम श्याम की, सुनत सिरात दिये ।

सूरदास की और बड़ी सुख, जूठनि खाइ जिये ॥

—सभा सं०-१७१ ।

सूरदास ने मोक्ष पदार्थों का वर्णन बड़े ही चाव से किया है और जहाँ तहाँ मन्त्रिधि उनकी पूरी यात्रा भी लगा दी है । ऐसे पदों के अन्त में उनकी दृष्टि बहुत पर ही रहती है और सब का भाव प्रायः यही होता है—

छवि सूरदास बलिहारी । माँगत कछु जूठनि थारी ।

हरि तनक-तनक कछु खायौ । जूठनि सब भक्तनि पायौ ॥

—सभा सं०-८०१ ।

इसका मूल-कारण है बाल गोपाल की बल्लभ-सम्प्रदाय की विस्तृत सेवा ।
सूरदास ने ज्यौनार की पूरी विधि बताकर घोषणा यह की है—

सूरदास देख्यो गिरधारी । बोलि दई हँसि जूठन थारी ।

यह जेवनार सुनै जो गावै । सो निज भक्ति अभयपद पावै ।

—सूरसागर, पृ० ५३६, २१ ।

सूर की दृष्टि में कृष्ण की लीला का माहात्म्य क्या है और किस हेतु से कृष्ण की अद्भुत-लीला होती है उसको ठीक ठीक जानने के लिये यह पद पर्याप्त है—

हरि की लीला देखि नारद चक्रित भये ।

मन यह करत विचार गोमती तर गये ॥

अलख निरंजन निर्विकार अच्युत अविनाशी ।

सेवत जाहि महेश शेष सुर माया दासी ॥

धर्म स्थापना हेतु पुनि धार्यो नर अवतार ।

ताको पुत्र कलत्र सो नहि संभवत पियार ॥

हरि कै षोडश सहस रहे पतिवरता नारी ।

सब सो हरि को हेत सबै हरि जू को प्यारी ॥

जाके गृह दुइ नारि होई ताहि कलह नित होइ ।

हरि विहार केहि विधि करत नैनन देखौ जोइ ॥

द्वारावति ऋषि पैठ भवन हरि जू के आयो ।

आगे होइ हरि नारि सहित चरणन सिर नायो ॥

सिंहासन बैठारि कै प्रभु धोये चरण बनाइ ।

चरणोदक शिर धरि कह्यो कृपा कगी ऋषिराइ ॥

तब नारद हँसि कह्यो सुनो त्रिभुवनपति राई ।

तुम देवन के देव देत हो मोहि बड़ाई ॥
 विधि महेश सेवत तुम्हें मैं बपुरा केहि माहिं ।
 कहत तुम्हें ब्राह्मण देवता या मैं अचरज नाहिं ॥
 और गेह ऋषि गये तहाँ देखे यदुराई ।
 चमर ढोरावत नारि करत दासी सेवकाई ॥
 ऋषि को रखे देखि हरि बहुरि कियो सम्मान ।
 उहँऊते नारद चले करत ऐसो अनुमान ॥
 जा गृह में मैं जाऊँ श्याम आगे ही आवत ।
 ताते छाँड़ि सुभाउ जाऊँ अब कैसे घावत ॥
 जहाँ नारद श्रम करि गये तहाँ देखे घनश्याम ।
 पालन हू क्रीड़ा करत कर जोरे खड़ी वाम ॥
 नागद जहाँ जहाँ जाहं तहाँ तहाँ हरि को देखैं ।
 कहुँ कछु लीला करत कहुँ कछु लीला पेखैं ॥
 यो हो सब गृह में गये भयो न मन विश्राम ।
 तब ताको व्याकुल निरखि हँसि बोले घनश्याम ॥
 नागद मन की भर्म तोहि इतनो भरमायो ।
 मैं व्यापक सब जगत वेद चारों मुख गायो ॥
 मैं कर्ता मैं भोक्ता मोहि विनु भीर न कोइ ।
 जो मोको ऐसे लखै ताहि नहीं भ्रम होइ ॥
 वृक्षो सब घर जाइ सबै जानत मोहि यो ही ।
 हरि की हम सो प्रीति अनत कहुँ जात न क्यो ही ॥
 मैं उदास सब सो रहौँ इह मम सहज सुभाइ ।
 ऐसो जानै मोहि जो मम माया न रचाइ ॥
 तब नारद कर जोरि कह्यो तुम अज अनन्त हरि ।
 तुम मे तुम दिन द्वितिय कीउ नाहि उत्तम-दुरि ॥
 तुम माया तुम कृपा बिनु सकै नही तरि कोइ ।

अब मोको कजै कृपा ज्यो न बहुरि भ्रम होइ ॥
 ऋषि चरित्र मम देखि कछू अचरज मति मानो ।
 मोतै द्वितीया और कोऊ मनमाहिं न आनो ॥
 मैं ही कर्ता मैं ही मोक्ता नहिं या मैं सन्देहु ।
 मेरे गुण गावत फिरौ लोगन को सुख देहु ॥
 नारद करि परिणाम चले हरि के गुण गावत ।
 बार बार उर हेत ध्याइ हृदय में ध्यावत ॥
 इह लीला करि अचरज की सूरदास कहि गाइ ।
 ताको जो गावै सुनै सो भवजल तरि जाइ ॥

—सूरसागर, पृ० ७४३, छं० ७१ ।

अस्तु, सूरदास के सम्बन्ध में जो यह कहा जाता है कि उन्होंने तुलसीदास की भाँति बार बार यह दिखाने की चेष्टा नहीं की है कि कृष्ण परब्रह्म हैं, कुछ सामान्य व्यक्ति नहीं, वह सर्वथा निर्मूल और अध्ययन से अति दूर है। सूरदास ने प्रकट और प्रच्छन्न उभय रूपों में सयय-समय पर इसका बोध कराया है कि कृष्ण सामान्य बालक नहीं, परब्रह्म हैं और भक्तों के सुख और दुष्टों के दहन के हेतु ही संसार में आये हैं। बचपन की बात है। पाँदे जी भोग लगाना चाहते हैं, परन्तु लगा नहीं पाते। यशोदा ताड़ती हैं तो कृष्ण इसका जो उत्तर देते हैं वह क्या है? अच्छा तो कृष्ण के जन्म के उछाह में पाँदे जी महाराज भोजन पर बैठे हैं, और होता यह है—

पाँदे नहिं भोग लगावन पावै ।
 करि करि पाक जवै अर्पत है, तबहीं तब छुवै आवै ।
 इच्छा करि मैं गाम्हन न्यौत्यों, ताकोँ स्याम खिझावै ।
 वह अपने ठाकुरहिं जिवावै, तू ऐसैं उठि धावै ।
 जननी दोष देति कत मोकों, बहु विधान करि धावै ।
 नैन मूँदि, कर जोरि, नामलै बारहिं बार बुलावै ।

कहि, अन्तर क्यों होइ भक्त सौं, जो मेरै मन भावै ।
सूरदास बलि बलि बिलास पर, जन्म जन्म जस गावै ।

—सभा सं० ८६७ ।

कृष्ण के जितने सम्बन्धी हैं सभी उनको इसी रूप में जानते हैं और बाल-लीला के साथ ही साथ यह अद्भुत-लीला भी बराबर चलती रहती है इतना ही नहीं, सूरदास ने तो कहीं कहीं उसी प्रकार कृष्ण को परब्रह्म सिद्ध करने का प्रयत्न किया है जिस प्रकार कि आगे चलकर तुलसीदास ने किया है। यह बात 'सूर-सागर' में इतनी स्फुट है कि इसके सम्बन्ध में कुछ अधिक कहना व्यर्थ है। जन्म-लार्जुन के मोक्ष का प्रसंग है। सूरदास लिखते हैं—

ऐसे हरि जन के सुख कारी, परगट रूप चतुर्भुज धारी ।-

सूरदास ने इस चतुर्भुज रूप का भी बराबर ध्यान रखा है और अन्त में जब कृष्ण द्वारिका में जा बसते हैं तब इसी चतुर्भुज को लक्ष्य करके गोपी कहती हैं—

हौं तो आइ मिलत गोपालहि ।

सिन्धु घग्नि यह जुगुत न तेरी दुख दीनो ब्रज बालहि ।

कहा करो पट नील पीत वर दुरते भये भुज चारि ।

बहु सुख कहा जु तब मन होतो भेटत श्याम मुरारि ।

सतत सूर रहत पति संगम सब जानति रुचि जी की ।

तू क्यों नहिं धरति या भेषहि जोवै मुक्ति अति नीकी ।

—सूरसागर, पृ० ७५३-९६ ।

कहने का तात्पर्य यह कि सूर और तुलसी में मात्रा का भेद पड़ सकता है, कुछ ब्रह्मदृष्टि में नहीं। सूरदास के सगुण और निर्गुण के विषय में कुछ और अधिक कहने की आवश्यकता नहीं। हाँ, कृष्ण की कमरी के बारे में भी कुछ बता देना आवश्यक प्रतीत होता है क्योंकि—

शिव विरंचि सनकादि आदि तिनहुँ नहिं जानी ।
 शेष सहस्र फन थक्यो निगम कीरति न बखानी ।
 तेरी सो सुनि ग्वालिनी इहै मेरे मन मांह ।
 भुवन चतुर्दश देखिए वा कामरि की छाँह ।
 शेष न पायो अन्त पुहुमि जाकी फनवारी ।
 पवन बुहारत द्वार सदा शंकर कुतवारी ।
 धर्मराज जाकी पवरि सनकदिक प्रतिहार ।
 मेघ छ्यानवै कोटि सब जल ढोवहिं प्रतिवार ।
 कहत ब्रजनागरी ।

—सूरसागर, पृ० ३२१-२८ ।

इतने बड़े बड़े देवता नहीं जानते तो न जानें पर वस्तुतः हसी कमरी के बल पर कृष्ण करते सब कुछ हैं । देखिये—

यह कमरी कमरी कर जानत ।
 जाके जितनी बुद्धि हृदय में सो तितनी अनुमानति ॥
 या कमरी के एक रोम पर वारों चीर नील पाटंबर ।
 सो कमरी तुम निंदति गोपी जो तीन लोक आडंबर ॥
 कमरी के बल असुर संहारे कमरिहिते सब भोग ।
 जाति पाँति कमरी सब मेरी सूर सबहि यह योग ॥

—सूरसागर, पृ० ३०६-९६ ।

निश्चय ही यह और कुछ नहीं, कृष्ण की योगमाया है जिसके प्रसार से सब कुछ होता है । इस प्रसंग के छोड़ने के पहले यह भी जता देना उचित प्रतीत होता है कि कृष्ण के हृदय की उस भावना को भी हम अपने हृदय में बसा लें जिससे कृष्ण करते तो सभी कुछ अपने आप ही हैं पर महत्त्व सभी को देते हैं । कभी उनमें अभिमान का लेश भी नहीं होता । उनसे जब कभी कोई पूछता है कि यह बड़ा कार्य कैसे हो गया तब सहज भाव में यही उत्तर देते हैं कि यह तो यों ही

हो गया । सभी सखाओं की इसमें सहायता मिली अथवा जैसे तैसे बन गया । इसमें कहीं तो दुराव है और कहीं भक्तों और साथियों को महत्त्व देना । सूरदास इसके द्वारा कृष्ण के सहज शील को व्यक्त करना चाहते हैं और इसमें सफल भी पूरे हुए हैं । यहाँ तक कि उनके विरह को भी सूरदास ने बहुत ही सरस रूप दिया है और उनके बिलखाने को भी दिखा दिया है । राधा कृष्ण पर मरती है तो कृष्ण का हृदय भी राधा के लिए तरपता रहता है । यह बात दूसरी है कि पुरुष होने के कारण उतना विलाप नहीं करते ।

सूरदास ने कृष्ण की व्रज-लीला को दो रूपों में लिया है । एक तो सहज विलास के रूप में और दूसरा शत्रु-संहार के रूप में । फलतः सूर को प्रकृति को दोनों रूपों में लेना पड़ा है । व्रज की प्रकृति मधुर, कोमल और उदात्त है । उधर जो असुर आते हैं प्रकृति के वेष में आते हैं । स्वभावतः उनका रूप उग्र होता है । सूरदास ने इस उग्रता को भी सफलता के साथ टँका है ।

सूरदास ने प्रातःकाल का वर्णन बहुत किया है । सब से पहले तो कृष्ण को जगाते समय उनको यह बताना पड़ता है कि प्रातःकाल हो गया । और इसी प्रसंग में प्रातःकाल का पूरा परिचय दे दिया जाता है । दूसरा प्रसंग रतजगे का है । उसमें भी रात भर विलास करने के उपरान्त प्रातःकाल की चिन्ता होती है । दोनों अवसरों पर प्रातःकाल का बहुत अच्छा चित्रण हुआ है । सीधी भाषा में संघे दंग से प्रातःकाल का जो दृश्य उपस्थित हुआ है वह यह है—

जागिये व्रज राज कुँभर कमल कुसुम फूँडे ।
 कुसुम-चूँद संकुचित भए, भृंग लता भूले ।
 तमचुर लगरोर सुनहु, बोलत बनराई ।
 रौमति गो खरिकनि में, बछरा हित धाई ।
 बिधु मलीन रवि प्रकास गावत नर नारी ।
 सूर त्याग प्रात उठी, अम्बुज कर घारी ।

इसी को उत्प्रेक्षा की छटा में ज्ञान की दृष्टि से देखना हो तो— 146

जागिये गोपाल लाल, आनंद-निधि नन्द बाँल,

जसुमति कहै बार बार भोर भयो प्यारे ।

—सभा सं० ८३० ।

को देखना चाहिये । कृष्ण की अवस्था उयो उयो बढ़ती जाती है त्यों त्यों प्रातःकाल के वर्णन में गंभीरता भी आती जाती है और कार्य में निरत होने की बात भी सामने आती जाती है ।

जागिये गोपाल लाल ग्वाल द्वार ठाढ़े ।

रैन अन्धकार गयो, चन्द्रमा मलीन भयो,

तारा गण देखियत नहि तरणि किरन बाढ़े ।

मुकुलित भये कमल जाल गुंज करत भूंगमाल

प्रफुलित वन पुहुप द्वार कुमुदिनी कुम्हलानी ।

गंधर्व गुण गान करत स्नान दान नेम घरत

हरत सकल पाप वदत विप्र वेद वानी ॥

चोलत नन्द बार बार मुख देखै तुव

कुमार गाइन भइ बसो बार वृंदावन जैवे ।

जननी कहै उठो श्याम जानत जिय रजनि ताम

सूरदास प्रभु कृपालु तुमको कलु खैवे ॥

—सूरसागर पृ० ५३४-२० ।

यही वेला दूसरे समाज में यह रूप धारण कर लेती है—

शर्वरी सर्व बिहानी, तोहि मनावत राधा रानी ।

शुक उदय होन लग्यो जागे तमचुर ठरि आई जु मृगानी ।

प्रफुलित कमल गुंजार करत अलि पट्टफाटी कुमुदिनी कुँमिठानी ।

सूर श्यामवन मुरछि परे हैं मान निवारो मो पै क्यो झहरानी ।

—सूरसागर, पृ० ५१६-४८ ।

इसमें 'शुक' के उदय और 'मृगानी' के ढलने की जो बात कही गई है वह शरद ऋतु के सर्वथा अनुरूप है और सूरदास की सूक्ष्म दृष्टि का परिचय देती है। सूर ने इस प्रकार प्रकृति का जहाँ-तहाँ वर्णन किया है। वैसे तो षड्ऋतुओं का नाम प्रसंगवश कहीं न कहीं आ ही गया है परन्तु सूरदास ने खुलकर अंकन किया है वसन्त, वर्षा और शरद का ही। शरद का वर्णन, रास-रस की दृष्टि से हुआ है और वसन्त का होली-धमार के प्रसंग में। एक में गुप्त रमने की विधि बनी है तो दूसरे में खुल खेलने की। वर्षा की बात कुछ निराली है। वर्षा-ऋतु बार बार आती रहती है। वर्षा में जहाँ आनन्द की व्यञ्जना हुई है वह थोड़ी है। वियोग-वेदना और भय की व्यञ्जना ही इसमें अधिक हुई है। 'निसदिन बरसत नैन हमारे' में जिस वर्षा का उल्लेख हुआ है सो तो थोड़ी, कामदेव की चढ़ाई और इन्द्रका प्रकोप भी बादलों के द्वारा ही होता है—

माई री ये मेघ गाजैं ।

मानहुँ काम कोपि चढ़ो कोलाहल कटक लख्यो ,

बिरहा पिक चातक जै जै निसान बाजैं ।

बरन बरन बादर बनाए तब जगत बिराजै ॥

दामिनी करवार करनि कंपत सब गात उरनि ,

जल घर समेत सेन इन्द्र घनुष साजै ॥

ऐसे अभिलाषा धीर विगत बिरतते न लाजै ।

अवलनि अकेली करी अपनी कुल नीति विसरि ,

अवधि संग सूर भहराह भाजै ।

—सूरसागर, ६२७-१६ ।

इसके आगे जो पद आये हैं उनपर विचार करने से आपही खुल जाते हैं कि सूरदास प्रकृति को किस खुली आँख से देखते हैं और किस प्रकार उसे अंकित करने में समर्थ भी होते हैं। और साथ ही इन्द्र के कोप को भी देख लेना चाहिये—

भरत सुमहि उमहि आये ब्रज पर

बरसत कारे घुमरे घटा अति ही जल ।

अति चमचर्माति ब्रजजन सब डर डारत

टेरत शिशु पिता मात ब्रज गलबल ॥

गर्जत ध्वनि प्रलयकाल गोकुल भयो अन्धकार ।

चक्रत भए ग्वाल घाल घहरत नभ करत चहल ॥

पूजा मेदि गोपाल इन्द्र करत इहे दाल ।

सूर दयाम राखहु अब गिरिवर बल ॥

—सूरसागर, पृ० २७३, ४८ ।

प्रकृति का प्रकोप जल और आग के रूप में जितना प्रबल होता है उतना किसी अन्य रूप में नहीं । पवन या झकोरा भी इन्हीं से प्रेरित होकर चलता है । अतः उसके मूल में भी इन्हीं दोनों का हाथ समझना चाहिये । इनमें से जल का प्रकोप तो देख लिया गया अब दावानल की उग्रता कितनी भयंकरता के साथ फैलती है और दावानल किसी आतुरता से दौघता है, इसे भी देख लें ।
लीजिये—

भहरात झहरात दवा (नल) आयौ ।

घेरि चहुँ ओर, करि सोर अन्दोर बन, घरनि अकास चहुँ पास लायौ ॥

बरत बन बौल, थरहरत कुस काँस, जरि उबत है भास अति प्रबल घायौ ।

झपटि झपटत लपट, फूल फल चट चटाँक, फटत लट लटकि द्रुम द्रुम नवायौ ॥

अति अगिनि झार, भंभार धुंधार करि, उचरि अंगार झंझार लायौ ।

बरत बन पात, भहरात झहरात अररात तरु महा, घरनि गिरायौ ॥

भए बेहाल सब ग्वाल ब्रजवाल तब, सरन गोपाल कहिकै पुकारायौ ।

तृना केसी सकट बकी बक अघासुर, बाम कर राखि गिरि ज्यों उपारायौ ॥

नैकु धीरज करौ, जियहिँ कोउ जिनि डरी कहा इहिँ सेरौ लोचन मुंदाए ।

मुठी भरि लियौ, सब नाह मुखहीं दियौ, सूर प्रभु पियौ ब्रजजन बचाए ॥

—सभा सं०-१२१४ ।

इसमें 'शुक्र' के उदय और 'मृगानी' के ढलने की जो बात कही गई है वह शरद ऋतु के सर्वथा अनुरूप है और सूरदास की सूक्ष्म दृष्टि का परिचय देती है। सूर ने इस प्रकार प्रकृति का जहाँ-तहाँ वर्णन किया है। वैसे तो षड्ऋतुओं का नाम प्रसंगवश कहीं न कहीं आ ही गया है परन्तु सूरदास ने खुलकर अंकन किया है वसन्त, वर्षा और शरद का ही। शरद का वर्णन, रास-रस की दृष्टि से हुआ है और वसन्त का होली-धमार के प्रसंग में। एक में गुप्त रमने की विधि बनी है तो दूसरे में खुल खेलने की। वर्षा की बात कुछ निराली है। वर्षा-ऋतु बार बार आती रहती है। वर्षा में जहाँ आनन्द की व्यञ्जना हुई है वह थोड़ी है। वियोग-वेदना और भय की व्यञ्जना ही इसमें अधिक हुई है। 'निसदिन बरसत नैन हमारे' में जिस वर्षा का उल्लेख हुआ है सो तो थी ही, कामदेव की चढ़ाई और इन्द्रका प्रकोप भी बादलों के द्वारा ही होता है—

माई री ये मेघ गाजै ।

मानहुँ काम कोपि चढ़ो कोलाहल कटक •ढ्यो ,

बिरहा पिक चातक जै जै निसान बाजै ।

बरन बरन बादर बनाए तब जगत बिराजै ॥

दामिनी करवार करनि कंपत सब गात उरनि ,

जल घर समेत सेन इन्द्र धनुष साजै ॥

ऐसे अमिलाषा धीर विगत विरतते न लाजै ।

अवलनि अकेली करी अपनी कुल नीति विसरि ,

अवधि संग सूर भहराइ भाजै ।

—सूरसागर, ६२७-१६ ।

इसके आगे जो पद आये हैं उनपर विचार करने से आपही खुल जातों हैं कि सूरदास प्रकृति को किस लुली आँख से देखते हैं और किस प्रकार उसे अंकित करने में मनर्य भी होते हैं। और साथ ही इन्द्र के कोप को भी देख लेना चाहिये—

भार सुमहि उमहि आये ब्रज पर
 घरसत कारे घुमरे घटा अति ही जल ।
 अति चमचर्माति प्रजजन सब दर दारत
 टेरेत शिशु पिता मात ब्रज गलबल ॥
 गर्जत ध्वनि प्रलयकाल गोकुल भयो अन्धकार ।
 चकृत भए ग्वाल बाल घटगत नभ करत चहल ॥
 पूजा मेदि गोपाल इन्द्र करत हहे दाल ।
 सूर दयाम राखहु अब गिरिवर बल ॥

—सूरसागर, पृ० २७३, ४८ ।

प्रकृति का प्रकोप जल और आग के रूप में जितना प्रबल होता है उतना किसी अन्य रूप में नहीं । पवन का झकोरा भी इन्हीं से प्रेरित होकर चलता है । अतः उसके मूल में भी इन्हीं दोनों का दाय समझना चाहिये । इनमें से जल का प्रकोप तो देख लिया गया अब दावानल की उग्रता कितनी भयंकरता के साथ फैलती है और दावानल किसी आतुरता से दौड़ता है, इसे भी देख लें । लीजिये—

भररात झहरात दवा (नल) आयी ।

घेरि चहुँ ओर, करि सोर अन्दोर बन, घरनि अकास चहुँ पास छायी ॥

बरत बन बौंस, गरहरत कुस कांस, जरि उडत है भास अति प्रबल घायी ।

झपटि झपटत लपट, फूल फल चट चटाक, फटत लट लटकि द्रुम द्रुम नवायी ॥

अति अग्निनि झाग, भंभार धुंधार करि, उचरि अंगार झंझार छायी ।

बरत बन पात, भररात झहरात अररात तरु महा, घरनि गिरायी ॥

भए बेहाल सब ग्वाल ब्रजवाल तब, सरन गोपाल कहिके पुकारयौ ।

तुना केसी सकट बकी बक अघासुर, बाम कर राखि गिरि ज्यों उपारयौ ॥

नैकु धीरज करौ, जियहिं कोउ जिनि ठरी कहा इहिं सरी लोचन मुंदाए ।

मुठी भरि लियौ, सब नाइ मुखही दियौ, सूर प्रभु पियौ ब्रजजन बचाए ॥

—सभा सं०-१२१४ ।

सूरदास ने भयानक रस की व्यंजना के लिये ऐसे ही उपद्रवों को चुना है। भयानक के अतिरिक्त और कहीं ऐसा वर्णन उन्हें नहीं भाता। सूरने व्यापक रूप से जिस रस को लिया है वह शृंगार ही है और प्रकृति उसी में योग देने के लिये सदा आई भी है। इस शृंगार को यदि वात्सल्य से सर्वथा भिन्न माना जायगा तो कहना होगा कि रति-व्यापार के बढ़ाने में ही सूर की प्रकृति लीन है। वात्सल्य भी रति न सही स्नेह का ही परिपाक है। अतः उसको भी रति के भीतर समझ लेना कोई भूल नहीं।

रसों की दृष्टि से कहना होगा कि सूर का प्रिय रस शृंगार ही है इसी को उन्होंने 'महारस' कहा भी है। शृंगार के साथ ही साथ जिस रस पर सूर की और भी विशेष दृष्टि रहती है वह है अद्भुत। अद्भुत और शृंगार का सम्बन्ध सूर की साधना और कृष्ण की लीला से अधिक है। अतः उनका सूरसागर में अधिक होना ही स्वाभाविक है। इनके उपरान्त जिस रस को अन्यो से अधिक महत्त्व मिला है वह है वीर-रस। इस वीरता का सच्चा परिपाक कृष्ण के ब्रज-जीवन में उतना नहीं हुआ है जितना अन्यत्र। सूरदास वीर-रस के चित्रण में कितने सफल हो सकते थे इसको भीष्म के प्रसंग में देखना चाहिये। भीष्म की यह प्रतिज्ञा कितनी सजीव और समर्थ है—

आजु जौ हरिहि न सख गहाऊँ ।
तो लाजौ गंगा जननी कौं सांतनु सुत न कहाऊँ ।
स्यंदन खंडि महारथि खंडौं, कपिध्वज सहित गिगाऊँ ।
पांडव दब समुल हूँ घाऊँ, सरिता रुधिर बहाऊँ ॥
इती न करौं सपय सौ हरिकी, छत्रिय गतिहि न पाऊँ ॥
सूरदास रन भूमि विजय विनु, जियत न पीठि दिखाऊँ ।

—समा सं०- २७० ॥

सूरदास ने शृंगार में रति के साथ ही साथ रति-रण की चर्चा भी बड़े ही चाप से की है—

दोऊ राजत रति-रण घीर ।

महा सुभट प्रगटे भूतल वृषभानु सुता बलबीर ॥

मोहैं वनुष चढ़ाइ परस्पर सजे कवच तनुचीर ।

गुण संधान निमेष घटत नहि छुटे कटाक्षनि तीर ॥

नख नेजा आकृत ठरलागे नेक न मानत पीर ।

सुरलि घरनि डारि आयुष लै गहे सुभुज भट भीर ॥

प्रेम समुद्र छोंडि मर्यादा उमँगि मिळे तजि तीर ।

करत बिहार दुहूँ दिशते मानो सींचत सुषा शरीर ॥

अति बल जोवन घइ रुचिर रचि बदन मिली भ्रम नीर ।

सूरदास स्वामी अरु प्यारी बिहरत कुंज कुटीर ॥

—सूरसागर, पृ० ३७४-६१ ।

सूर ने रीद्वरस को भी उन्हीं वृत्तों में लिया है जो कृष्ण के विनाश के हेतु हुये हैं । काली नाग से कृष्ण की जो ठन गई है उसमें उसके क्रोध की अच्छी व्यंजना हुई है—

झरकि कै छिरकि कै नारि दै गारि गिरघारि तब

पूँछ पर जात दै अहि जगायो ।

उठयौ अकुलाई, डर पाइ खग-राइ कौं,

देखि बालक गरब अति बढ़ायौ ।

पूँछ लोन्ही झटकि घरनि सौं गाइ पटक

फुँकरयौ लटक करि क्रोध फूले ।

पूँछ राखी चाँपि, रिसनि काली काँपि

देखि सब साँपि अवसान भूले ।

करत फन घात, विष जात उत्तरात अति

नीर जरि जात, नहिं गात परसै ।

सुरके स्याम, प्रभु लोक अभिराम,

बिनु जान अहिराज विष ज्वाल बरसै ।

—सभा सं०-११७० ।

करुण की सच्ची धारा भी इसी स्थल में बही है । कृष्ण दह में कूद पड़े हैं ।
पता नहीं क्या हो गया । समाचार सुनते ही:—

त्राहि त्राहि करि नन्द तुरत दौरे जमुना तट ।
जसुमति सुनि यह बात, चली रोवति तोरति लट ।
ब्रजवासी नरनारि सब, गिरत परत चले धाइ ।
बूझ्यौ कान्ह सुनी सबनि, अति व्याकुल मुरझाइ ।
जहँ तहँ परी पुकार, कान्ह बिनु भए उदासी ।
कौन कहि सौँ कहे, अतिहि व्याकुल ब्रजवासी ।
नन्द जसोदा अति विकल, परत जमुन में धाइ ।
और गोप उपनन्द मिलि, बौह पकरि लै भाइ ।
धेनु फिरति बिललाति बन्धु यन कोऊ न लगावै ।
नन्द जसोदा कहत कान्ह बिनु कौन चरावै ।
यह सुनि ब्रजवासी सबै, परे घरनि अकुलाइ ।
हाय हाय करि कहत सब, कान्ह गछी कहँ जाइ ।
नन्द पुकारत रोइ बुढ़ाई में मोहि छाँड्यो ।
कछु दिन मोह लगाइ, जाइ जल भीतर मोड्यो ।
यह कह धरनी गिरत, य्यों तर कटि गिर जाइ ।
नन्द घरनि यह देखै, कान्हहि टेरि बुढ़ाई ।
निटुर भए मुन आहु, तातकी छोड़ न आवति ।
यह कहि-कहि अकुलाइ, बहुत जल भीतर घावति ।
परति यह जमुना-प्रद्वि, गदि भाननि ब्रजनारि ।

नैकु रहौ सब मरहिगी, को है जीवन हारि ?
 स्याम गए जल बूझि वृथा धिकं जीवन जगकौ ।
 सिर फोरति, गिरि जाति, अभूषन तोरति अंगकौ ।
 मुरछि पगी, तनु सुधि गई, प्रान रहे कहूँ जाइ ।
 हलधर आए, घाइकै, जननि गई मुरझाई ।

—सभा सं०-१२०७ ।

शान्त और हास्य तो विनय और विनोद में हैं ही । इसके विषय में कुछ विशेष कहने की आवश्यकता नहीं । परिक्षित के हृदय में जो निर्वेद होता है वह भी शान्त रस का रूप धारण कर लेता है । बाल-विनोद में हास्य तो है ही जहाँ तहाँ व्यंग्य के रूप में अन्य प्रकरणों में भाँ आ जाता है । रहा बीभत्स, सो उसमें सूरकी रुचि नहीं । उसका सूर में अभाव ही समझिये । बीभत्स का वर्णन प्रायः कवियों ने रण-क्षेत्र में किया है और उसके द्वारा वैरी की दुर्गति को बताया है । पर सूरदास की दृष्टि शत्रु की दुर्गति पर कभी जाती ही नहीं । शत्रु की बोटी बोटी कर देने की भावना सूरदास की गोपिका में उठती है, सो भी चन्द्रमा जैसे शत्रु को, उसकी घवल चाँदनी से खाझकर ही :—

कर घनु लिये चन्द्रहि मारि
 तब तो वै कछुवैन सिरहै अति ध्वर जैहै तनु जारि ।
 सूरः वाहि जाइ मन्दिरचढ़ि शशि सन्मुख दर्पण विस्तारि ।
 ऐसि भाँति बुलाई मुकुर महि अति बल खंड खंड करि डारि ॥
 सोई अवधि आई है चलतैं ही जौदई मुरारि ।
 सूरसो विनय करति हिम करसो अब तू उद्योग छाँडि दिन चारि ।

—सूरसागर, पृ० ६३३-५७ ।

किन्तु सचमुच किसी ने अपने शत्रु को खंड-खंड में विभाजित कर गीदड़ों के लिये छोड़ दिया हो, ऐसा कहीं नहीं मिलता ।

काव्य की दृष्टि से सूरदास के सम्बन्ध में स्वतंत्र रूप से और अधिक कुछ

यही सूरदास का इष्ट है, इसमें सन्देह नहीं। परन्तु विचारणीय बात तो यह है—

चकई री चलि चरन सरोवर जहाँ न प्रेम वियोग ।
जहं भ्रम निसा होति नहिं कबहुँ सोइ सायर सुख जोग ।
जहाँ सनक-सिव हंस, मीन मुनि, नख रवि प्रभा प्रकास ।
प्रफुलित कमल, निमिष नहिं ससि डर, गुंजत निगम सुवास ।
जिहिं सर सुभग मुक्ति मुक्ता फल, सुकृत अमृत रस पीजै ।
सो सर छांड़ि कुबुद्धि बिहंगम, इहाँ कहा रहि कीजै ?
लछमी-सहित होति नित क्रीड़ा, सोमित सूरदास ।
अब न सुहात विषयरस छीलर, वा समुद्र की आस ।

—सभा सं०-३३७ ।

निश्चय ही यह 'चरन-सरोवर' वैकुण्ठ-धाम है, जहाँ क्षीरशायी विष्णु भगवान् लक्ष्मी के साथ विहार करते हैं। सूर इस धाम को अपना धाम नहीं समझते, यह तो 'सूरसागर' से प्रकट ही है। सूरदास की दृष्टि में तो लक्ष्मी सहित विष्णु भी रास-रस को तरसते हैं फिर सूर का इष्टधाम इसे कैसे मान सकते हैं ? तो फिर इसका रहस्य है क्या। सूरदास का इसी संवाद का दूसरा पद है—

चल सखि तिहिं सरोवर जाहिं ।
जिहिं सरोवर कमल कमला, रति बिना बिकसाहिं ।
हंस ठक्कल पंख निर्मल, अंग मलि मलि न्हाहिं ।
मुक्ता मुक्ति अनगिने फल, तहाँ चुनि चुनि खाहिं ।
अतिहिं मगन महामधुर रस, रसन मध्य समाहिं ।
पदुम वास सुगन्ध सीतल, वेल पाप नसाहिं ।
सदा प्रफुलित रहै, जल बिनु निमिष नहिं कुम्हिलाहिं ।
सधन गुंजत बैठि उन पर भौरहुँ बिरमाहिं ।

नहीं कहना है। केवल इतना और जता देना है कि सूरदास के जिन पदों को रहस्यवाद का रूप समझा जाता है उनका रहस्य कुछ और ही है। दुःख की बात तो यह है कि अभी तक सूरसागर का सम्पादन ऐसा न हुआ जिससे सूरकी स्थिति स्पष्ट हो और उनके काव्य को आदर्श रूप मिले। सूरसागर की जो प्रतियाँ उपलब्ध हैं उनमें इस प्रकरण को बहुत ध्यान से देखना चाहिए और इसकी एक तालिका प्रस्तुत होनी चाहिये कि सूरसागर में जो मन-प्रबोध और चित्त-बुद्धि-सम्वाद मिलता है उसकी स्थिति किसमें क्या है। प्रकरण का दृष्टि से यह प्रसंग राजा परीक्षित के निवेद में आता है। 'मन-प्रबोध' का एक पद है—

करि मन नन्द नन्दन ध्यान
 सेव चरन सरोज सीतल, तजि विषय रस पान ।
 जानु जंघ त्रिभंग सुन्दर, कलित कंचन दंड ।
 काछनी कटि पीत पट-दुति, कमल केसर खंड ।
 मनौ मधुर मराल छौना, किंकिनी-कल-राव ।
 नाभि हृद, रामावली-अलि, चल सहज सुभाव ।
 कंठ मुक्तामाल, मलयज, उर बनी वन माल ।
 सुरसरी कै तीर मानौ लता स्याम तमाल ।
 बाहु-पानि सरोज पल्लव, धरे मृदु मुख बेनु ।
 अति विराजन-न्दन बिधुवर सुगमि रंजित रेनु ।
 अघर, दसन, कपोल, नासा, परम सुन्दर नैन ।
 चलित कुंडल गड मंडल मनहुँ नर्तन मैन ।
 कुटिल भ्रूपर तिलक रेखा, सीस सिखिनि सिखंड ।
 मनु मदन धनुसर सँधाने, देखि घन को दंड ।
 सूर श्री गोपाल की छवि, दृष्टि भरि भरि लेहु ।
 प्रानपति क निगलि सोभा, पलक परन न देहु ।

यही सूरदास का दृष्ट है, इसमें सन्देह नहीं। परन्तु विचारणीय बात तो यह है—

चकई री चलि चरन सरोवर जहाँ न प्रेम वियोग ।
जहं भ्रम निसा होति नहिं कबहुँ सोइ सायर सुख जोग ।
जहाँ सनक-सिव हंस, मीन मुनि, नखरवि प्रभा प्रकास ।
प्रफुलित कमल, निमिष नहिं ससि डर, गुंजत निगम सुवास ।
जिहिं सर सुभग मुक्ति मुक्ता फल, सुकृत अमृत रस पीजै ।
सो सर छाँड़ि कुबुद्धि बिहंगम, इहाँ कहा रहि कीजै ?
लछमी-सहित होति नित क्रीड़ा, सोभित सूरजदास ।
अब न सुहात विषयरस छीलर, वा समुद्र की आस ।

—सभा सं०-३३७ ।

निश्चय ही यह 'चरन-सरोवर' वैकुण्ठ-धाम है, जहाँ क्षीरशायी विष्णु भगवान् लक्ष्मी के साथ विहार करते हैं। सूर इस धाम को अपना धाम नहीं समझते, यह तो 'सूरसागर' से प्रकट ही है। सूरदास की दृष्टि में तो लक्ष्मी सहित विष्णु भी रास-रस को तरसते हैं फिर सूर का दृष्टधाम इसे कैसे मान सकते हैं ? तो फिर इसका रहस्य है क्या। सूरदास का इसी संवाद का दूसरा पद है—

चल खलि तिहिं सरोवर जाहिं ।
जिहिं सरोवर कमल कमला, रति बिना बिकसाहिं ।
हंस उखल पंख निर्मल, अंग मलि मलि न्हाहिं ।
मुक्ता मुक्ति अनगिने फल, तहाँ चुनि चुनि खाहिं ।
अतिहिं मगन महामधुर रस, रसन मध्य समाहिं ।
पदुम बास सुगन्ध सीतल, वेल पाप नसाहिं ।
सदा प्रफुलित रहै, जल बिनु निमिष नहिं कुम्हिलाहिं ।
सवन गुंजत वैठि उन पर भौरहुँ बिरमाहिं ।

देखि नीर जु छिलछिलौ जग, समुझि कछु मन माहिं ।
सूर क्यों नहिं चलै छहि तहँ बहुरि उझिबौ नाहिं ।

सभा० सं०—३३८ ।

इसमें महामधुर-रस तो है किन्तु कहीं सनक, सिव आदि का उल्लेख नहीं है । तो क्या यह निर्गुण पन्थ का सरोवर है । स्मरण रहे, यह निरा सरोवर है चरण सरोवर नहीं । उत्तर देने के पहले तीसरे पद पर भी विचार कर लें । कहते हैं—

भृंगी री, भजि श्याम कमल पद जहाँ न निसि कौ जास ।
जहँ बिधु-मानु समान, एक रस, सो बारिज सुख रास ।
जहँ किजलक भक्ति नव लच्छन, काम ज्ञान रस एक ।
निगम, सनक, सुक, नारद, सारद, मुनिमन भृंग अनेक ।
सिव-विरंचि खंजन मनरंजन, छिन छिन करत प्रवेस ।
अखिल कोप तहँ भरयो सुकृत जठ प्रगटित श्याम दिनेस ।
मुनि मधुकरि, भ्रम तजि कुसुदनि कौ, राजिव बर की आस ।
सूरज प्रेम सिन्धु मै प्रफुलित, तहँ चलि करै निवास ।

—सभा. सं०—३३९ ।

इसमें 'श्याम-कमल-पद' है, इसमें 'भक्ति-नव लच्छन' है, इसमें 'काम ज्ञान रस एक' है, इसमें निगम, सनक, शिव विरंचि, आदि हैं, इसमें सुकृत है और है इसमें 'श्याम-दिनेस' । तो क्या यही सूर का दृष्ट है ? हाँ, यही सूर का वह धाम है जहाँ किसी का वास नहीं, पर वास सब का है और जहाँ किसी प्रकार का भेद-भाव नहीं, सभी में एक रसता है । अर्थात्, हमारा कहना है कि इस संवाद में सूरदास ने विष्णु 'अलख पुरुष' और 'भगवान् कृष्ण' की उपासना को अपने अपने क्षेत्र में व्यक्त किया है और अन्त में चित्त और बुद्धि दोनों का मेल 'श्याम-दिनेस' में करा दिया है ।

सूरदास का यह अध्ययन तब तक अधूरा ही समझा जायगा जब तक इसमें

अलंकार पिंगल और देश-काल की भी योही सी चाहनी न आ जाय । अलंकार के बारे में तो हमें यही कहना है कि सूर का सब से प्रिय अलंकार है रूपक, और उसके उपरान्त स्थान है उत्प्रेक्षा का । रूपक और उत्प्रेक्षा के द्वारा सूरदास ने अपनी कविता को जो कला का रूप दिया है वह रम्य, भव्य और सुन्दर है । इन अलंकारों का लगाव उनकी साधना से भी है । रूपक में रूप तो है ही और इस रूप को नाना अवसरों पर नाना रूपों में सूर ने देखा है । रूप को सूर ने बहुत ही महत्त्व दिया है । रूप को छाय कर मधुर-रस सब भी नहीं सकता । कृष्ण और राधा का जो रूप रूपक के रूप में हमारे सामने आया है वह अद्वितीय है । किस अवसर पर सूर किसकी क्या छवि उतारते हैं और उसका कैसा शृंगार करते हैं इसके अध्ययन की आवश्यकता है । उनका यह रूपक यहाँ तक सीमित नहीं रह जाता है । वह प्रकृति में भी चारों ओर फैल जाता है और शासन में भी । हम यहाँ शासन के रूपक के सम्बन्ध में ही कुछ कहना चाहते हैं । सूर ने 'ठाकुर', 'साहिब', 'पतितेय', 'लिलवार', 'नायक', 'गाय' आदि का जो रूपक बाँचा है वह देश-काल के अनुरूप और उनकी कला के अनुकूल है । ऊपर 'कामिना' के जिस कमान कसने का रूप आया है वह भी जिस 'तुरकिना' से कम नहीं है । सूरदास ने अपने समय को कितने निकट से देखा है इसके लिये एक उदाहरण लीजिये । उस काल की व्यवस्था यह था कि जब कोई शत्रु किसी देश पर आक्रमण करता था तब वहाँ के उच्च मंच पर जा पाहल स्थित होता था वह इसकी दुन्दुभी पीट कर सबको सावधान कर देता था । सूरदास इसा की लेते हैं—

शिलनि शिखर चढ़ि टेर सुनायो ।

बिरहिन सावधान हँ रहियो सजि पावस दल आयो ॥

नव बादलु बानैत पवन ताजी चाढ़ चुटाके दिखायो ।

चमकत बीजु शैलकर मंडित गरजि निसान बजायो ॥

दादुर मोर चातक पिकके गण सब मिलि मारु गायो ।

मदन सुभट करवाण पंच लै ब्रजतन सन्मुख धायो ॥

जानि विदेश नन्द को नन्दन अबलन त्रास दिखायो ।

सूर श्याम पहिले गुण सुमिरिहि प्राण जात विरमायो ॥

—सूरसागर पृ० ६३०-४० ।

इस प्रसंग को अधिक बढ़ाने का यह अवसर नहीं है। सच तो यह है कि सूरदास ने अपने समय की शासन-प्रणाली का ऐसा रूप उपस्थित कर दिया है कि हम यदि उसको जगह जगह से चुन कर एकत्र कर लें तो वह इतिहास की बहुत सी उलझनों को दूर करने में समर्थ होगा। प्रसंग दान-लीला का है। कृष्ण दान चाहते हैं। गोपियाँ कहती हैं, दही-दूध पर चुंगी नहीं लगती। चुंगी तो मर मसालों पर लगती है इसी प्रसंग में सूरदास ने उन सामग्रियों का उल्लेख भी कर दिया है जिनके इतिहास से अपरिचित होने के कारण एक महानुभाव ने उन्हें योरप के व्यापारियों का प्रसाद समझना चाहा है किन्तु यह जान रखना चाहिये कि यह व्यापार यहाँ का बहुत पुराना है और यूरोप के लोग भी इस व्यापार के लिये ही यहाँ आ गये थे। अच्छा तो वह पद है—

कहौ कान्ह कह गय लै हमसो ।

जो कारण युवती सब अटकीं सो बूझत हैं तुमसो ॥

लोग, नारियर दाख सुपारी कहा लादे हम आवैं ।

हींग मिरच पीपरि अजवाइन ये सब वनिज कहावैं ॥

कूट काइफर सोठि चिरैता कटजीरा कहूँ देखत ।

आलम जीठ लाख सेदुँर कहूँ ऐसे ही बुधि अवरेखत ॥

बाइविरंग बहेरा हरै कहूँ बेल गौद व्यापारी ।

सूर श्याम लरकाई भूली जोवन भए मुरारी ॥

—सूरसागर, पृ० ३०८-८ ।

इसी क्रम का छन्द २९ भी इस जानकारी में सहायक होगा।

पिगल के विषय में यह तो निर्विवाद है कि सूरदास ने जो कुछ लिखा है राग में लिखा है। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि 'सूरसागर' में छन्दों की विविधता नहीं है। यदि पिगल की दृष्टि से सभी छन्दों का लेखा लिया जाय तो

वह किसी भी इस वर्ग के प्रसिद्ध कवि के छन्दों से कम नहीं तुल्यगा। सूरसागर में पद ही नहीं, राग के भीतर कवित्त, छप्पय, रोळा, आदि भी हैं और बहुत सी लम्बी कथायें तो प्रायः चौपाई में ही लिखी गई हैं। कहने का तात्पर्य यह कि इस दृष्टि से भी सूर का अध्ययन होना चाहिये और देखना यह चाहिये कि छन्द, राग पिंगल आदि की स्थिति क्या है और किस विषय की रचना किस छन्द और किस राग में अधिक हुई है और क्यों।

सूरदास में राजनीतिक दौंव-पेंच बहुत कम हैं। अंगद और रावण के विवाद में यह गोचर होता है कि रावण किस प्रकार अमर्ष और प्रलोभन के द्वारा अंगद को तोड़ना चाहता है और कंस के प्रकरण में भी प्रकट होता है कि किस प्रकार वह आव-भगत और 'सिरोपाव' के द्वारा ब्रजवासियों को ठगना चाहता है। अन्यथा 'सूरसागर' में इसका अभास ही है। कहीं ठौर-ठिकाने का निरूपण नहीं।

'सूरसागर' में उस समय का समस्त ब्रज-जीवन समेट कर रख दिया गया है। ब्रज में किन किन अवसरों, किन किन पर्वों; और किन किन त्योहारों पर क्या होता था, इसका भी विवरण पाया जाता है। उस समय का शृंगार क्या था, प्रसाधन क्या था और लोग कैसी वेषभूषा धारण करते थे यह भी 'सूरसागर' में पर्याप्त मात्रा में दिखाई दे जाता है। उस समय के खान-पान और भोज्य पदार्थों का भी पूरा विवरण 'सूरसागर' में मिलता है—फल का भी, मिष्ठान्न का भी, अन्न का भी और अचार का भी। कहाँ तक कहें, जानकारी की बहुत सी बातें सूर में भरी पड़ी हैं जो काव्य में उपयोगी भले ही न हों पर जीवन में जिनका उपयोग सदा बना रहेगा। सूरदास की प्रवृत्ति इस क्षेत्र में जायसी के साथ है। जायसी ने भी इसका विधान अपने यहाँ किया है और सूर ने भी। सूर में जायसी की अपेक्षा अधिक वस्तुओं का विवरण है किन्तु वह ब्रज-जीवन तक ही बहुत कुछ सीमित है और सो भी गोप गोपी जीवन तक। उसमें राजा की विभूति है पर अपेक्षा कृत थोड़ी मात्रा में।

सूरदास भाषा में रचना करते थे। इसका उन्हें खेद भी था। उस समय भाषा में रचना करना किसी विद्वान को भाता नहीं था। सूरदास पण्डित थे इसे

कोई नहीं मानता । कोक-कलाविद् ये यह उनकी रचना से विदित है । तो भी यह नहीं कहा जा सकता कि सूरदास संस्कृत से सर्वथा मुक्त हैं । पुराणों से सूर ने कथा ली है और लिया है उनका भाव तथा विचार भी । इसको उन्होंने माना भी है और लिखा भी है परन्तु प्रतीत यह होता है कि उन्होंने यह सब कुछ सुन-सुना कर किया है, पढ़-पढ़ाकर नहीं । यदि सूर को संस्कृत का बोध होता तो संस्कृत में उनकी कोई रचना नहीं, तो छन्द तो अवश्य होता । संस्कृत के काव्य-ग्रन्थों का जहाँ तहाँ भाव सरसागर में मिलता है । प्रमाण के लिये सूरदास का यह पद ले लीजिये और देखिये कि यह मेघदूत का ऋणी है वा नहीं । सूर का पद है—

अद्भुत कौतुक देखि सखी री, श्री वृन्दावन में होष परी री ।

उत घन उदित सहित सौदामिनि इतहि मुदित राधिका हरी री ।

उत बगपांति शोभित इत सुंदर घाम विलास सुदेश खरी री ।

वहाँ घन गर्ज इहाँ ध्वनि मुरली जलधरइत उत अमृत भरी री ॥

उतहि इन्द्रधनुष इत बनमाला अति विचित्र हरि कण्ठ धरी री ।

सूर साथ प्रभु कुँवरि राधिका गगन की शोभा दूरि करी री ॥

—सूरसागर, पृ० ५३०-५७ ।

उधर मेघदूत का श्लोक है—

विद्युत्स्वन्तं ललितवनिताः सेन्द्रचापं सन्निधाः,

संगीताय प्रहतमुरजाः स्निग्धगम्भीरघोषम् ।

अन्तस्तोयं मणिमयभुवस्तुङ्गमभ्रंलिहाग्राः,

प्रासादास्त्वां तुलयितुमलं यत्र तैस्तैर्विशेषैः ।

—उत्तरमेघ-१ ।

हाँ, तो सूरदास ने भाषा में रचना की है और की है ब्रजभाषा में । किन्तु उनकी ब्रजभाषा खरी या टेट ब्रज-भाषा नहीं है । वह तो साहित्य की ब्रज-भाषा है । सूरदास के पहले ब्रजभाषा में रचना ही नहीं होती थी, यह कहना ठीक नहीं । संगीत में ब्रजभाषा सूर के बहुत पहले से ज़ली आ रही थी और उसमें गीत भी बहुत से गाये जा चुके थे । सूर ने शब्दों पर ध्यान दिया और ध्यान दिया उनकी शक्ति तथा व्यंजना पर । उनको कभी यह चिन्ता न हुई कि यह शब्द ग्रामीण है

बाल राम से ही अधिक काम लेना है और न रसिक राम से ही। उनको तो विवाहित राम को लेना है और लेना है धनुर्धर राम को। तुलसी ने अपने ढंग में सफलता प्राप्त की है और उन्होंने भी शृंगार को अपने ढंग पर दिखाया है पर उनका वह ढंग उन्हीं का ढंग है और उन्हीं जैसे संयमी लोगों के लिए है। पर सूर में यह बात नहीं है। सूर का रस सबका रस है। उनका शृंगार सबका शृंगार है। सूर की यही सबसे बड़ी सफलता है। मधुर-रस की ऐसी व्यापक और मार्मिक व्यंजना साहित्य के क्षेत्र में कहीं भी नहीं हुई है। इस देश के लीला और गुण के कवियों में भी सूरदास की तुलना किसी अन्य से नहीं हो सकती। सूर में लीला है और सूर में है गुण। पर सूर में चरित नहीं है। इसका यह अर्थ नहीं कि सूर ने किसी चरित को गिराया है अथवा किसी पात्र का कोई चरित ही उनकी रचना में नहीं है। नहीं, ऐसा नहीं है। उनके सभी प्रमुख पात्रों में चरित है और सबका शील भा अलग है। उनका श्री दामा, सुदामा नहीं, और सुदामा, सुभेल नहीं। उनकी चन्द्रावली, ललिता नहीं, और ललिता, सुषमा नहीं। उनकी यशोदा देवकी नहीं और देवकी रुक्मिणी नहीं। उनके नन्द, वसुदेव नहीं। तत्पर्य यह कि उनके सभी पात्रों का शील और स्वभाव अलग अलग है और अलग है उनका चरित भी। सबका स्वरूप उनके सामने है और सबके स्वभाव का निखार है उनके 'सागर' में। तथापि यह नहीं कहा जा सकता कि सूरदास का ध्यान सचमुच चरित-चित्रण पर रहा है, लीला पर नहीं। संक्षेप में कहा जा सकता है कि सूर 'लीला' के कवि हैं और कवि हैं हृदय के ही, 'मानस' और 'चरित' के कवि तो तुलसीदास ही हैं। सूर कहते हैं तो तुलसी कहाते हैं, सूर गाते हैं, तो तुलसी सुनाते हैं, सूर बताते हैं तो तुलसी जताते हैं। सारांश यह कि सूर और तुलसी हमारे जीवन के दो पक्ष हैं। इनमें से किसी को घट-बढ़ करके देखने की अपेक्षा दोनों को अलग अलग देखना ही साधु है। दोनों अपने अपने क्षेत्र में अद्वितीय हैं और दोनों ही अपने अपने क्षेत्र में सफल भी पूरे हैं। सूर सूर हैं पर तेज तुलसी में है। तुलसी शशि हैं पर दाह सूर में है। बस, यही इनका मूल भेद है।

७—रसखान

मियाँ रसखान का रस इतना जोला उतरा है कि सभी रसिक उसको छककर पीते पर कभी भयाते नहीं हैं। ऐसे रसखान का जीवन भी कैसा रसमय रहा होगा इसका अनुमान तो किया जा सकता है पर इसका विवरण प्रस्तुत करना अभी असम्भव है। कारण यह कि जो कुछ अभी उनके सम्बन्ध में जाना गया है वह इतना अल्प है कि उसके आधार पर कोई सच्ची जीवनी खड़ी नहीं हो सकती। '२५२ धैर्यवन की यातां' में उनके विषय में जो कुछ कहा गया है वह सच्चा नहीं कहा जा सकता। इसका प्रधान कारण यह है कि स्वयं रसखान जी ने 'प्रेम-वाटिका' में अपने सम्बन्ध में जो कुछ कहा है उससे ठसका भेद नहीं लाता। 'धैर्यवन की यातां' से प्रकट होता है कि रसखान पठान थे, किसी साहूकार के घेरे पर आसक्त थे और ये धीनाथ जी के अनन्य भक्त। इसमें से कोई भी बात रसखान की किसी भी रचना से पुष्ट नहीं होती। स्वयं रसखान का कहना है—

‘देखि गदर हित साहिबी, दिल्ली नगर मसान ।

छिनदि बादसा-वंस की, ठसक छोरि रसखान ॥ ४८ ॥

प्रेम निकेतन धीरनदि, आह गोवर्धन-धाम ।

लहो सरन चित चादि के, जुगल सरूप ललाम ॥ ४९ ॥

तोरि मानिनी तें हियो, कोरि मोहिनी-मान ।

प्रेमदेव की छविदि लखि, भए मियाँ रसखान ॥ ५० ॥

विधु-सागर-रस-इन्दु सुभ, बरस सरस रसखानि ।

‘प्रेम-वाटिका’ रचिचिर, चिर हिय दरख बखानि ॥ ५१ ॥

अरपी श्री हरि चरन जुग, पदुम पराग निहार ।

बिच रहि यामें रसिक वर मधुकर-निकर अपार’ ॥ ५२ ॥

—प्रेम-वाटिका ।

बाल राम से ही अधिक काम लेना है और न रसिक राम से ही। उनको तो विवाहित राम को लेना है और लेना है धनुर्धर राम को। तुलसी ने अपने ढंग में सफलता प्राप्त की है और उन्होंने भी शृंगार को अपने ढंग पर दिखाया है पर उनका वह ढंग उन्हीं का ढंग है और उन्हीं जैसे संयमी लोगों के लिए है। पर सूर में यह बात नहीं है। सूर का रस सबका रस है। उनका शृंगार सबका शृंगार है। सूर की यही सबसे बड़ी सफलता है। मधुर-रस की ऐसी व्यापक और मार्मिक व्यंजना साहित्य के क्षेत्र में कहीं भी नहीं हुई है। इस देश के लीला और गुण के कवियों में भी सूरदास की तुलना किसी अन्य से नहीं हो सकती। सूर में लीला है और सूर में है गुण। पर सूर में चरित नहीं है। इसका यह अर्थ नहीं कि सूर ने किसी चरित को गिराया है अथवा किसी पात्र का कोई चरित ही उनकी रचना में नहीं है। नहीं, ऐसा नहीं है। उनके सभी प्रमुख पात्रों में चरित है और सबका शील भा अलग है। उनका श्री दामा, सुदामा नहीं, और सुदामा, सुभल नहीं। उनकी चन्द्रावली, ललिता नहीं, और ललिता, सुषमा नहीं। उनकी यशोदा देवकी नहीं और देवकी रुक्मिणी नहीं। उनके नन्द, वसुदेव नहीं। तात्पर्य यह कि उनके सभी पात्रों का शील और स्वभाव अलग अलग है और अलग है उनका चरित भी। सबका स्वरूप उनके सामने है और सबके स्वभाव का निखार है उनके 'सागर' में। तथापि यह नहीं कहा जा सकता कि सूरदास का ध्यान सचमुच चरित-चित्रण पर रहा है, लीला पर नहीं। संक्षेप में कहा जा सकता है कि सूर 'लीला' के कवि हैं और कवि हैं हृदय के ही, 'मानस' और 'चरित' के कवि तो तुलसीदास ही हैं। सूर कहते हैं तो तुलसी कहाते हैं, सूर गाते हैं तो तुलसी सुनाते हैं, सूर बताते हैं तो तुलसी जताते हैं। सारांश यह कि सूर और तुलसी हमारे जीवन के दो पक्ष हैं। इनमें से किसी को घट-बढ़ करके देखने की अपेक्षा दोनों को अलग अलग देखना ही साधु है। दोनों अपने अपने क्षेत्र में अद्वितीय हैं और दोनों ही अपने अपने क्षेत्र में सफल भी पूरे हैं। सूर सूर हैं पर तेज तुलसी में है। तुलसी यदि हैं पर दाह सूर में है। बस, यही इनका मूल भेद है।

७—रसखान

मियाँ रसखान का रस इतना चोखा उतरा है कि सभी रसिक उसको छककर पीते पर कभी झूठाते नहीं हैं। ऐसे रसखान का जीवन भी कैसा रसमय रहा होगा इसका अनुमान तो किया जा सकता है पर इसका विवरण प्रस्तुत करना अभी असम्भव है। कारण यह कि जो कुछ अभी उनके सम्बन्ध में जाना गया है वह इतना अल्प है कि उसके आधार पर कोई सच्ची जीवनी खड़ी नहीं हो सकती। '२५२ वैष्णवन की वार्ता' में उनके विषय में जो कुछ कहा गया है वह सच्चा नहीं कहा जा सकता। इसका प्रधान कारण यह है कि स्वयं रसखान जी ने 'प्रेम-वाटिका' में अपने सम्बन्ध में जो कुछ कहा है उससे उसका मेल नहीं खाता। 'वैष्णवन की वार्ता' से प्रकट होता है कि रसखान पठान थे, किसी साहूकार के बेटे पर आसक्त थे और थे श्रीनाथ जी के अनन्य भक्त। इसमें से कोई भी बात रसखान की किसी भी रचना से पुष्ट नहीं होती। स्वयं रसखान का कहना है—

‘देखि गदर हित साहिबी, दिल्ली नगर मसान ।

छिनहि बादसा-वंस की, ठसक छोरि रसखान ॥ ४८ ॥

प्रेम निकेतन श्रीवनहि, आह गोवर्धन-धाम ।

लखो सरन चित चाहि कै, जुगल सरूप लखाम ॥ ४९ ॥

तोरि मानिनी तें हियो, फोरि मोहिनी-मान ।

प्रेमदेव की छविहि लखि, भए मियाँ रसखान ॥ ५० ॥

विधु-सागर-रस-इन्दु सुम, बरस सरस रसखानि ।

‘प्रेम-वाटिका’ रचिरुचिर, चिर-हिय हरख बखानि ॥ ५१ ॥

अरपी श्री हरि चरन जुग, पदुम पराग निहार ।

बिच रहि यामें रसिक वर मधुकर-निकर अपार’ ॥ ५२ ॥

—प्रेम-वाटिका ।

इस कथन में कहीं से यह ध्वनित नहीं होता कि रसखान पठान थे। बादशाह वंश की ठसक पर ध्यान दें तो प्रकट होता है कि रसखान बादशाह वंश के थे। बादशाह वंश का सीधा अर्थ पठान वंश न होकर मुगल किंवा तुर्क वंश ही होगा। कारण यह कि मुगल बादशाह ही बादशाह की उपाधि से इतिहास में ख्यात रहे हैं। पठान तो सुलतान ही कहे जाते थे। पठानों में शेरशाह सूरी ने भी अपने को 'शाह' ही कहा और उसके वंश में यही उपाधि चलती भीरही। ऐसा मानने का एक दूसरा कारण भी है। 'त्रिधु-सागर-रस-इन्दु' से सिद्ध ही है कि इस 'प्रेम-वाटिका' की रचना संवत् १६७१ में हुई जो निश्चय ही जहाँगीर का शासन-काल है। इस समय यदि किसी बादशाह वंश की ठसक हो सकती है तो बादशाही मुगल वंश की ही। रही 'देखि गदर हित साहिबी' की उलझन, तो इसके बारे में भी कहा जा सकता है कि यह साहिबी की लड़ाई निज वंश की ही लड़ाई थी, जो या तो अकबर और जहाँगीर की लड़ाई रही होगी या जहाँगीर और खुसरो की। इनमें से पहली संवत् १६५८-५९ में हुई और दूसरी संवत् १६६३-६४ में। उचित तो यह प्रतीत होता है कि इसमें जहाँगीर और खुसरो का ही संघर्ष देखा जाय। क्योंकि वही इसके अधिक निकट ठहरता है और होता भी कुछ पहले से उम्र है।

हाँ, 'दिल्ली नगर मसान' की उलझन कुछ सहसा सुलझती हुई नहीं दिखाई देती है। हमारी समझ में मसान का सम्बन्ध इस गदर से नहीं है, प्रत्युत स्वयं दिल्ली नगर से है। यह आवश्यक नहीं कि गद्दार दिल्ली नगर में ही गदर मचा उसको मसान बना दे तभी रसखान दिल्ली नगर को 'मसान' कहें। सच तो यह है कि दिल्ली नगर जैसा राजवंशों का 'मसान' कोई दूसरा नगर नहीं। कौरवों से लेकर पठानों तक न जाने कितने राज-वंश दिल्ली नगर में नष्ट हो चुके थे। अतः रसखान का दिल्ली नगर को मसान कहना ठीक ही था। सच पूछिये तो रसखान को बादशाह वंश से ही नहीं दिल्ली नगर से भी घृणा हो गई थी। और यह इसी घृणा का परिणाम है कि उनको दिल्ली छोड़कर गोवर्धन धाम की यात्रा

करनी पड़ी और 'दुगल स्वरूप' की शोभा में अपने आप को रमा देना पड़ा। 'दिल्ली नगर मत्तान' में किसी 'मगी' का संकेत हो तो कोई अचरज नहीं।

रसखान ने 'प्रेम-निर्देतन धीवन' का नाम लिया और नाम लिया गोवर्धन धाम का भी। साथ ही शरण और युगल-स्वरूप का भी निर्देश किया। किन्तु कहीं भी इसका संकेत तक नहीं किया कि उन्होंने श्रीनाथजी को अपना इष्टदेव बनाया अथवा गोस्वामी धी बिट्टलदास जी की शरण ली। भूलना न होगा कि श्रीनाथ जी के जिस स्वरूप को ब्रह्म-सम्प्रदाय में इतनी प्रतिष्ठा है, रसखान की रचना में उसका सर्वथा अभाव है। अस्तु, कोई कारण नहीं कि हम केवल वार्ता में लिखित होने के कारण रसखान की श्री ब्रह्म-सम्प्रदाय का शिष्य समझें। रसखान यदि इस कुल के भक्त होते तो इसका उल्लेख भी अवश्य करते। जब ऐसा नहीं कुछ भी नहीं है तब वार्ता को ही अधरशः प्रमाण क्यों मानें।

अब रही रसखान की आसक्ति। सो प्रकट ही है कि रसखान 'मानिनी का नाम' लेते हैं किसी मानी का मान नहीं। इतना ही नहीं, रसखान ने जिस बाद-शाही ठसक का ऊपर उल्लेख किया है वह तो कभी किसी बनिये के बेटे की चाकरी में व्यक्त नहीं होती, नहीं, 'वार्ता' ने यहाँ भी कपोल को ही पुराण मान लिया है। रसखान ने 'तोरि मानिनी ते हियो' में अपनी स्थिति को आप ही स्पष्ट कर दिया है। उन्होंने अपनी मानिनी नायिका से अपना हृदय तोष लिया और उस मोहिनी के मोहने के अभिमान को कोष भी दिया। उन्होंने उसे प्रत्यक्ष बता दिया कि जिस छवि पर हम इतरा रही हो वह छवि वस्तुतः तुम्हारी नहीं है। पर सच-मृच जिसकी छवि है हम उसकी छवि-छटा को देख चुके हैं और अब तो उसके प्रसाद से हम स्वयं रसखान हो गये हैं, रस की खानि और रस के खान भी। वस हम उसी प्रेम-देव के पुजारी हैं जिसकी छवि के छींटे पर तुम इतनी इतरा रही हो।

रसखान को रसखान शब्द इतना प्रिय था कि उन्होंने इसकी व्याख्या स्वयं ही कर दी है—

‘चैन वही उनको गुन गाह औ कान वही उन चैन सौ सानी ।

हाथ वही उन गात सरै अरु पाँह वही तु पही अनुजानी ॥

जान वही उन प्रान के संग औ मान वही तु करै मनमानी ।

त्यों रसखान वही रसखानि तु है रसखान सो है रसखानी ॥’

रसखान ने अन्तिम चरण में स्पष्ट कर दिया कि सत्रमुच वही रस की खानि है जो वस्तुतः रस की खानि है और रसखान भी तभी रसखान है जब वह भी वही रसखानि हो जाय जो सचमुच रसखानि है । रसखान ने मनमानी करनेवाली मानिनी से मन मोड़कर जिस रसखानि में उसको लगाया था उसी रसखानि के हो रहे, इसमें संदेह नहीं । रसखान ने सच कहा है कि मन के एक होने में ही सच्चा प्रेम नहीं है । नहीं, सच्चा प्रेम तो तब समझना चाहिये जब तन भी एक हो जाय—

दो मन इक होते सुन्यो, पै वह प्रेम न आहि ।

होइ जबै द्वै तनहुँ इक, सोई प्रेम कहाहि ॥ ३४ ॥

जैसे—

अकथ कहानी प्रेम की, जानत लेली खूब ।

दो तनहुँ जहँ एक भे, मन मिलाय महबूब ॥ ३३ ॥

लेली और उसके महबूब की बात तो तब रही जब मियाँ रसखान कोरे मियाँ रहे । अब तो उनकी स्थिति यह है—

जदपि जसोदा नन्द अरु, ग्वाल बाल सब घन्य ।

पै जा जग में प्रेम को, गोपी भई अनन्य ॥ ३८ ॥

वा रस की कछु माधुरी, ऊँघो लही सराहि ।

पावे बहुरि मिठास अस, अब दूजो को आहि ॥ ३९ ॥

श्रवन, कीरतन दरसनहि जो उपजत सोइ प्रेम ।

सुखासुख विभेद ते, द्वै विष ताके नेम ॥४०॥
स्वारथ मूल असुख त्यो, सुदृष स्वभाव अनुकूल ।
नारदादि प्रस्तार करि, कियो जाहि को तूल ॥४१॥

सारांश यह कि रसखान नारदी भक्त थे श्री वल्लभी नहीं । कुछ भी हो रस-
खान की सच्ची कामना है—

मानुस हों तो वही 'रसखान' किगैं मिलि गोकुल गाँव के ग्वारन ।
जो पशु हों तो कदा बस मेरो चरौं नित नंद की धेनु मैसारन ॥
पाहन हों तो वही गिरि को जो घरयो पुर छत्र पुरन्दर धारन ।
जो खग हों तो बसेरो करौं नित कालिन्दी-कूल कदम्ब की डारन ॥१॥

—रसखान, पदावली, १ ।

कहा जाता है कि रसखान श्रीमद्भागवत का फारसी में अनुवाद पढ़ रहे थे
और उसी में उनको कृष्ण के प्रति गोपियों का जो भाव मिला वही उनको अपना
इष्ट दिखाई दिया । यह कथा सत्य दिखाई देती है । 'प्रेम-वाटिका' में रसखान ने
गोपियों का नाम जिस आदर के साथ लिया है सो तो है ही । उनका यह भी
अनूठा उल्लास है—

'या लकुटी अरु कामरिया पर राज तिहूँ पुर को तजि डारौं ।
आठहूँ सिद्धि नवौं निधि को सुख नन्द की गाय चराय बिसारौं ।
'रसखान' कर्नौं इन आँखिन तैं ब्रज के बन, बाग, तथाग निहारौं ।
फोटिन हूँ कलघौत के घाम करील की कुंज उपर वारौं' ॥३॥

जिससे ध्वनित होता है कि रसखान सचमुच 'कलघौत के घाम' को छोड़ कर
'करील की कुंजों' में दीह पड़े थे । प्रसंगवश इतना और जान लेना चाहिये कि
श्रीमद्भागवत का सर्वप्रथम फारसी में अनुवाद अकबर के ही समय में हुआ था
और किया था सम्भवतः फौजी ने सन् १५९५ ई० के पूर्व ही, क्योंकि यही उसका

निधन सन है । इससे भी अनुमान किया जा सकता है कि रसखान ने 'प्रेम-वाटिका' में अपने विषय में जो कुछ कहा है उससे यही सिद्ध होता है कि वह मुगल-वंश के ही थे । और मुगल दरबार की ब्रज-भाषा-प्रियता से भरो भौंति प्रभावित थे ।

'रसखान के बारे में जो कुछ कहा गया है उससे इतना तो स्पष्ट ही है कि रसखान लौकिक प्रेम की ओर से अलौकिक प्रेम की ओर मुड़े और अन्त में उसी के हो भी रहे । उनका एक दांहा है—

आनंद अनुभव होत नहि, बिना प्रेम जग जान ।

कै वह विषयानन्द, कै, ब्रह्मानन्द बखान ॥११॥

—प्रेम-वाटिका ।

अस्तु, हम देखते हैं कि रसखान की रचना में भी यह सूफी रंग रह रह कर गोचर होता रहता है । सूफी शायरी में 'दीदार' और 'दीवाना' भरा रहता है । रसखान के यहाँ भी 'बिलोकना' और 'बिकाना' भरा है, साथ ही दर्शन और बावलापन भी । झाँकना और झँखना भी रसखान में कम नहीं है । सच तो यह है कि रसखान ने ब्रज की लीला को उतना महत्त्व नहीं दिया है जितना इस 'बिलोकने' और 'बिकाने' को । मुसकान का भी जैसा वर्णन रसखान ने किया है वैसा किसी और ने नहीं । 'अहीर रसखान' की मुसकान को तो देखिये । कैसा रंग ला रही है—

अबहीं गई खरिक गाय के दुहाइवे को,

बाबरी है आई डारि दोहनी यो पान की ।

कोऊ कहै छरी कोऊ मौन परी डरी,

कोऊ कहै मरी गति हरी अँखियान की ॥

सास ब्रत ठाने नन्द बोलत सयाने,

घाय दौरि दौरि जानै मानै खोरि देवतान की ।

सखी सब हँसे मुखान पहिचान कहूँ,
देखी मुखान वा अहीर रसखान की ॥१४॥

धीती सो तो चीत गई, आगे की भी दशा यह है कि—

कान दै अँगुरी रहिहीं जब ही मुखली धुनि मंद बजै है ।
सोदनी ताननि सों 'रसखान' अटा चढ़ि गोधन मै है तो गैहै ।
टेरि कहौं सिगरे ब्रज लोगन काल्हि कोऊ कितनो समुझै है ।
माई री वा मुख की मुखान सखारन जैहै न जैहै न जैहै ॥१५॥

मुखान तो मुखान ही, योषी हँसी भी फौसी का काम कर जाती है ।
देखिये 'विलोकन' भी यहाँ विराजमान है—

बंक विलोकन है दुख-मोचन दीरघ लोचन रंग भरे हैं ।
धूमत वारुनी पान किये जिमि झूमत आनन रंग ढरे हैं ॥
गंडन पै झलकै छत्रि कुंडल नागरि नैन विलोकि अरे हैं ।
'रसखान' हरे ब्रज बालनि को मन ईषद हाँसी की फौसी परे हैं ॥१६॥

वारुणी आये और कोई सूखी खुमार की चर्चा न करे यह कैसे हो सकता है ।
निदान रसखान भी कहते हैं—

आज सखी नैद-नन्दन री तकि ठाढ़ी है कुंजन की परछाहीं ।
नैन विसाल को जोहन को सर बेधि गयो हियरा जिय माहीं ॥
घायल घुमि खुमार गिरी 'रसखान' सम्हार रख्यो तन नाहीं ।
तापर वा मुखान की डौंडी बजी ब्रज में अवला कित जाहीं ॥१७॥

'अवला कित जाहीं' का संकट तो दूर भी हो सकता है किन्तु कहाँ जायँ तो
किस रूप में जायँ । होता तो यह है—

खंजन नैन फँदे पिंजरा छत्रि नाहिं रहैं बिर कैसेहुँ माई ।
छूट गई कुलकानि सखी 'रसखान' लखी मुखानि सुहाई ॥

चित्र लिलीसी भई सब देह, न वैन कवै मुख दीन्दे दुहाई ।
कैसी करौं जित जाउँ तितै सब घोळ उठै यह बावरी आई ॥३०॥

तो भी सन्तोष की बात यह है—

आज सखी इक गोप कुमार ने रास रच्यो इक गोप के द्वारे ।
सुन्दर बानिक सो 'रसखान' बन्यो वह छोहरा भागि हमारे ॥
ये विषना जो हमै हँसती अब नेक कहूँ उतको पग धारे ।
ताहि वदौं फिर आवैं चरै बिन ही तन भी मन जीवन वारे ॥ ४१ ॥

अनुमान खरा उतरा । परिणाम यह हुआ कि—

जा दिन तें वह नन्द को छोहरो या वन घेनु चराइ गयो है ।
मीठिहि ताननि गोघन गावत वैन ब्रजाइ रिझाइ गयो है ।
वा दिन सों कछु टोना सों कै रसखान हिये में समाइ गयो है ।
कोउ न काहु की कानि करै सिगरो ब्रज वीर बिकाइ गयो है ॥५०॥

सारा ब्रज बिका तो बिका पर ब्रज-वाला बिक कर भी नहीं बिकी । उसने तो
ब्रज-जीवन से बदला भी कस कर लिया । बात यह हुई कि—

एक समै इक सुन्दरी को ब्रज-जीवन खेलत दीठि पन्यो है ।
बाळ प्रवीन प्रवीनता कै सरसाय के काँध लै चौर घन्यो है ॥
यो रस ही रस ही रसखान सखी अपनो मन भायो कन्यो है ।
नन्द के लाषिले ढाँक दे सीस हहा मेरो गोरस हाथ भरयो है ॥७३॥

ब्रज-जीवन ने भी समझा कि चेष्टा कुछ ठिकाने की हुई है । जैसा समझा
किया भी वैसा ही । उधर उसने भी देखा कि बात कुछ अटपटी हो रही है ।
उसने जो कुछ किया यह था—

दूर ते आय दिखाय अट्टा चढ़ जाय गह्यो तहँ दूर ते चारो ।
चित्त कहूँ चितवै कितहूँ हित औरसो चाहि करै चख चारो ॥

रसखान कहे इहि बीच अचानक जाय सिन्धी चढ़ सात पुकारो ।

सख गई सुकुमार हियो हनि सैनन सो कछो कान्ह सिघारो ॥ ७४ ॥

कान्ह सिघार सो गये पर चित्त ठनका इधर ही रहा । एक दिन और भी पते की सूझी—

मोहन के मन भाय गयो इक भाव सो ग्वालिनि गोधन गायो ।

ताते लग्यो चट चौहन सो हरवाय दै गात सो गात ह्रुवायो ॥

रसखान लरी यह चातुरता चुपचाप रही जब लौं घर आयो ।

नैन नचाय चितै मुसकाय सुभोट है जाय अँगूठो दिखायो ॥ ७६ ॥

दिखाने को अँगूठा तो दिखा दिया पर, साय ही ऐसी लगी कि फिर दूर न रह सके । सच है—

नैनन बंक बिसाल के बानन झेलि सकै वह कौन नवेली ।

वेधत है हिय तीपन कोरसो मार गिरी तिय केतिक हेली ॥

छोड़े नहीं छिनहुँ रसखानि सु लागी फिर द्रुम सो जिमि बेली ।

शेर परी छवि की ब्रज मण्डल कुण्डल गण्डन कुन्तल कैली ॥ १० ॥

उधर से भी कुछ सिखावन मिली । उससे कहा गया:—

बारही गोरस बेंच री आज तू माय के मूढ़ चढ़ै कित मौड़ी ।

आवत जात लौं होयगी सौझ भट जमुना भतरोइ लौं औड़ी ॥

एते में भेंटत ही रसखान हुँ हैं अँखियाँ बिन फाज कनोंड़ी ।

एरी बलाय लौं जायगी बाजि अबै ब्रजरज सनेह की डौँड़ी ॥ १३ ॥

किन्तु इससे होता क्या है ? रोकने से कहीं ऐसी चाट रुकती है । मुठभेड़ हो ही गई और उसने भी कुछ मुसकरा कर कहा ही—

छीर जो चाहत चोर गहे, अजू लेहु न केतिक छीर अँचैहों ।

चाखन के हित माखन मोंगत खाहु न माखन केतिक खैहों ॥

जानत हौं जिय की रसखान सुकाहे को एतक बात बदैहौं ।
गोरस के मिस जो रस चाहत सो रस कान्हू जू नेक न पैहौं ॥९३॥

कहने को कह तो दिया पर स्वयं उसकी दशा यह हुई—

प्रेम पगे जू रंगे रंग साँवरे मानैं मनाये न लाठची नेना ।
धावत हैं उत ही जित मोहन रोके सकै नहीं घूँघट पेना ॥
कानन लौं कल नाहिं परै सखि प्रीति में भीजे सुने मृदु बैना ।
रसखान भई मधु की मखियाँ अब नेह को बंधन क्यों हूँ छुटैना ॥ १६ ॥

जब किसी प्रकार नेह का बन्धन छूट ही नहीं सकता तब इसके अतिरिक्त और हो ही क्या सकता है—

मोर की चन्द्रिका मौर लसैं दिन दूल्हा है अछि नंद को नंदन ।
श्रीवृषभानुसुता दुलही लही जोरी बनी विधिना सुख कंदन ॥
रसखान न आवत मोपै कह्यो कछु दोऊ फँदे लबि प्रेम के पंदन ।
जाहि विलोके सभी सुख पावत ये ब्रजजीवन दुःख निकंदन ॥ १४ ॥

‘लली’ ‘लला’ का विवाह हो गया तो—

वह सोई हुती परजंक लली लला लीनो सुआय भुजा भरिकै ।
अकुलाइ के चौंकि उठी सु डरी निकरी चहैं अंकनि तैं फरिकै ॥
झटका-झटकी में पट्यो पटुका दरकी अँगिया मुकता झरिकै ।
मुख बोल कढ़ै रसि सों रसखान हटो जु लला निंविया घरिकै ॥ ८५ ॥

इस प्रसंग में भूलना न होगा कि ‘हटो जू बला’ का अर्थ खरा हटना ही नहीं होता । रसखान का इस विषय में कहना भी है—

प्रेम पगी बतियाँ दुहुँवाँ की दुहुँ को लगी अति ही चित्तचारी ।
मोहनी मंत्र बसी कर तंत्र हहा पिय की तिय की नहिं नारी ॥ ६८ ॥

‘बस कर मन्त्र’ के लिये इतना और जान लें—

अँलियाँ अँलियाँ सो सकाय मिलाय हिलाय रिझाय हियो भरिबो ।
 बतियाँ चितचोरन चेटक सी रस चारु चरित्रनि ऊँचरिबो ॥
 रसखान के प्रान सुधा भरिबो अघरान पै त्यों अघरा घरिबो ।
 इतने सब मैन के मोहनी जन्त्र पै मन्त्र बसी कर सो करिबो ॥ ८२ ॥

संयोग के उपरान्त वियोग होता ही है । वियोग में सबसे बड़ी विपदा यह होती है कि सुख की स्मृति ही दुःख की जननी होती हैं । देखिये किस व्यथा से बीती बात जी से बाहर निकल रही है—

काह कहूँ रतियों की कया बतियाँ कहि आवत है न कछूरी ।
 आई गोपाल लियो भरि अङ्क कियो मन भायो पियो रसकूँरी ॥
 ताही दिना सो गरी अँलियाँ रसखान मेरे अँग अङ्ग में पूरी ।
 पै न दिखाई परै अब बावरोँ दैके वियोग बिया को मजूरी ॥ ७२ ॥

वियोग ही नहीं वियोग के साथ ही सौत का विरोग भी बड़ा भारी है । मन-भावन आने को तो नित्य कहता है पर आता कभी नहीं है । फेरी की बात भी व्यर्थ रही । जैसे कभी उसका दिन आता ही नहीं । तभी तो किस विषाद से कहती है—

काह कहूँ सजनी संग की रजनी नित बीतै मुकुन्द हो हेरी ।
 आवन रोज कहै मनभावन आवन की न कबों करी फेरी ॥
 सौतिन भाग बढ्यो व्रज में जिन लूटत हैं निस रङ्ग घनेरी ।
 सो रसखान लिखी बिघना मन मारिकै आपु बनी हो अहेरी ॥ ७९ ॥

बाँके बिहारी की छवि ऐसी नहीं कि वह कहीं बँध कर रहे । उसको तो देखते ही पातक भाग जाता है, फिर भला कोई अपने पुण्य-प्रसाद को आँख भरकर क्यों नहीं देखे । देखिये न कैसा मोहन रूप है—

अँग ही अँग जराव जरी अरु सीस बनी पेगिया जरतारी ।
 मोतिनि माल हिये लटकै लटुआ लटकै सब धूँधरवारी ॥

दानी भये नये माँगत दान मुनै जो पै फंस तो बाँधिके जैहैं ।
 रोकत हो मग में रसखान पसारत हाथ कछु नहि पैंहैं ॥
 टूटै छरा बछरा अरु गोघन जो घन है मु सबै घर देहैं ।
 जैहै अभूषण काहु सखी को तो मोल छषा के लला न बिकैही ॥ ९४ ॥

रास और चार-दरण को भी यों ही कुछ चलता सा कर दिखाया है । हाँ,
 कालिय-दमन-लीला में माता के हृदय को भली भाँति खोल कर दिखा दिया है—

आपनो सो टोटा हम सब ही को जानत हैं,
 दोऊ प्रानी सब ही के काज नित धावहीं ।
 ते तो रसखान अब दूरि तैं तमासो देखें,
 तरनि-तनुजा के निकट नहि आवहीं ॥
 आन दिन बात अनदितुन सो कहौ कहा,
 हितू जे जे आये तेऊ लोचन दुरावहीं ।

कहा कहौ आली लाजी देत सब ठाली हाथ,
 मेरे घनमाली को न काली ते छुड़ावहीं ॥ १२३ ॥

रसखान ने न जाने क्या समझ कर कछनी काछे हुए कृष्ण को भी खूब सराहा
 है । सम्भव है पहले की ठसक काम कर गई हो । कहते हैं—

फंस के कोप की फैलि गई जगहीं ब्रजमंडल बीच पुकार है ।
 आय गयो तबहीं कछनी कसि कै नटनागर नन्द कुमार है ॥
 हूँ रदको रद खैंचि लियो रसखानि तबै मन आयो विचार है ।
 लागी कुठौर लई अख खैंचि कलंक तमालते कीरति डार है ॥ १०९ ॥

रसखान ने बाँसुरी के चमत्कार को ही हट कर दिखाया है परन्तु कहीं उसको
 नाद-ब्रह्म के प्रतीक के रूप में अंकित करने का प्रयत्न नहीं किया है । उनकी
 दृष्टि में तो—

दूध दुधो सीरो परयो तातो न जमायो वीर,
 जामन दयो सो घरयो घरयोई खट्यायगो ।

हिन्दी कविता में काग का भी बड़ा माहात्म्य है। प्रायः उससे शकुन का काम लिया गया है। रसखान ने उसके भाग्य को भी सराहा है—

घूरि भरे अति सोमित त्याम जू तैसी बनी सिर सुन्दर चोटी ।
 खेळत खात फिरै अँगना पग पैजनियाँ कटि पीरी कछोटी ॥
 या छवि को रसखानि विलोकत वारत काम कलानिधि कोटी ।
 काग के भाग कहा कहिए हरि हाथ सो लैगयो मालन रोटी ॥ ९ ॥

प्रकृति की ओर रसखान की दृष्टि नहीं गई है। मज की भूमि का वर्णन भी उन्होंने कुछ विशेष रूप में नहीं किया है। हाँ, उन्होंने होली का जो वर्णन किया है उसमें भी प्रकृति का दर्शन नहीं किया है। उनके सामने तो बस फागुन का यह रूप है—

आई खेळि होरी ब्रजगोरी वा किसोरी संग,
 अन्न अन्न रंगनि अनंग सरसाइगो ।
 कुंकुम की मार वापै रंगनि उछार उदै,
 बुक्का औ गुळाळ लाल लाल बरसाइगो ॥
 छोई पिचकारिनि घमारिनि बिगोइ छोई,
 तोई हियहार धार रंग बरसाइगो ।
 रसिक सलोनो रिझवार रसखान आबु,
 फागुन में औगुन अनेक दरसाइगो ॥ ११ ॥

अथवा—

लीने अवीर भरे पिचका रसखान खड्यो बहुत भाव भर्यौ जू ।
 मार से गोपकुमार कुमार वे देखत ध्यान टर्यो न टर्यौ जू ॥
 पूरब पुन्यन दौव परथो अब राज करो उठि काज करौ जू ।
 अंक भरौ निरसंक उन्हें यहि पाल पतिव्रत ताल घरौ जू ॥ ७० ॥

यह और कुछ नहीं, उनकी फारसी रुचि का प्रसाद है। फारसी का भाव पक्ष ही प्रबल है विभाव पक्ष नहीं।

रसखान में रस ही नहीं कला भी है। उस कला को दिखाने के पहले बताना यह है कि रसखान के यहाँ मान को बहुत थोड़ा स्थान है। रसखान को किसी का मान नहीं भाता। उसी को तोड़कर तो ब्रज में आ पड़े थे ! इसी से उनका कहना है—

मान की औधी है आधी घरी अरु जो रसखान डरै डरके डर ।

तोषिये नेह न छोषिये पाँ परों ऐसे कटाच्छ महा हियरा हर ॥

लाल गुपाल को हाल विलोकि री नैक छुवै किन दै करसो कर ।

ना कहिवै पर वारति प्रान कहा लख वारि हैं हाँ कहिवै पर ॥ ११८ ॥

कहा नहीं जा सकता कि 'हाँ' का पुरस्कार क्या मिलेगा, पर जो मिलेगा वह होगा अपूर्व ही ।

अलंकारों के विषय में विशेष रूप से कुछ कहने की आवश्यकता नहीं रही। जो छन्द प्रसंगवश जहाँ तहाँ उद्धृत किये गये हैं उनमें आवश्यकता से अधिक अलंकार आ गये हैं। तो भी दो एक और उदाहरण का आ जाना विषय के अनुरूप ही होगा। रसखान को यमक बहुत प्यारा है—

मोर पखा सिर ऊपरि राखि हों गुज की माल गरे पहिरौंगी ।

ओढ़ि पितम्बर लै लकड़ी बन गावत गोघन संग फिरौंगी ॥

भावतो मोहि वही रसखान सो तेरे कहे सब स्वांग करौंगी ।

या मुरली मुरली-घर की अवधान घरी अवधान घरौंगी ॥ ५८ ॥

यमक का एक दूसरा भी रूप होता है जिसे सिंहावलोकन कहते हैं। रसखान ने इस पर भी एक छन्द लिखा है—

बजी है बजी रसखान बजी सुनि कै अब गोप कुमारि न जी है ।

न जी है कदाचित् कामिनी कोऊ जु कान परी वह तान अजी है ॥

अजी है बचाव को कौन उपाव तियान पै मैं न सैन सजी है ।

सजी है तो मेरी कहा बस है जब बैरिनि बाँसुरी फेरि बजी है ॥ ६४ ॥

रूपकान्तिशयोक्ति की छटा देखनी हो तो रसखान का यह छन्द लेना चाहिये। इसमें शब्दालंकार की भी बहार है—

सोई हुती पिय की छतियाँ लगी बाल प्रवीनि महा मुंद मानै ।
केस खुले छहरैं बहरैं कहरैं छवि देखत मैं अमानै ॥
वा रस में रसखान पगी रति रैन जगी अँखियाँ अनमानै ।

चन्द पै बिम्ब औ बिम्ब पै कैल कैरव पै मुक्तान प्रमानै ॥ ८६ ॥

उत्प्रेक्षा का एक उदाहरण पर्याप्त होगा—

मोहन जू के वियोग की ताप मळीन महा द्युति देह तिया की ।
पंकज सो मुख गो मुरझाय लगै लपटैं विरहागि हिया की ॥
ऐसे में आवत कान्ह सुने तुलसी सु तनी तरकी अँगिया की ।
यो जगि जोति ठठी तनकी उसकाय दई मनौं बाती दिया की ॥ ७१ ॥

इस उत्प्रेक्षा की जितनी प्रशंसा की जाय थोड़ी है । किस प्रकार प्रियतम के आने की सूचना से अन्धकार में प्रकाश फैल जाता है इसका यह दिव्य उदाहरण है ।

रसखान में शब्दों की झंकार सुननी हो तो उनका यह छन्द देखें—

विहरैं पिय प्यारी सनेह सजे छहरैं चुनरी को झवा झहरैं ।
सिहरैं नवजीवन रंग अनङ्ग सुभङ्ग अपांगनि की गहरैं ॥
बहरैं रसखान नदी रस की बहरैं बनिता कुलहू भहरैं ।
कहरैं विरहीजन आतप सो लहरैं लली लाल लिए पहरैं ॥ ८४ ॥

रसखान ने भाव की दृढ़ता दिखाने तथा उसको दूर तक पहुँचाने के लिए शब्दों को दुहराया क्या तेहराया तक है जिससे उनकी रचना में बल आ गया है प्रमाण के लिए यह सबैया लीजिये—

समझी न कछू अजहूँ हरि सो ब्रज नैन नचाय नचाय हँसै ।
नित सास की सीरी उसासन सो दिन ही दिन माय की कान्ति नसै ॥
चहुँ ओर बबा की सौं सोर सुनै मन मेरेउ आवत रीस कसै ।
पै कहा कहाँ वा रसखान विलोकि हियो हुलसै हुलसै हुलसै ॥ ४४ ॥

रसखान में रस ही नहीं कला भी है । उस कला को दिखाने के पहले बताना यह है कि रसखान के यहाँ मान को बहुत योषा स्थान है । रसखान को किसी का मान नहीं माता । उसी को तोड़कर तो ब्रज में आ पड़े थे ! इसी से उनका कहना है—

मान की औषी है आषी घरी अरु जो रसखान डरै डरके डर ।

तोड़िये नेह न छोड़िये पाँ परौ ऐसे कटाच्छ महा हियरा हर ॥

लाळ गुपाल को हाल विलोकि री नैक छुवै किन दै करसो कर ।

ना कहिवै पर वारति प्रान कहा लख वारि है हौं कहिवै पर ॥ ११८ ॥

कहा नहीं जा सकता कि 'हौं' का पुरस्कार क्या मिलेगा, पर जो मिलेगा वह होगा अपूर्व ही ।

अलंकारों के विषय में विशेष रूप से कुछ कहने की आवश्यकता नहीं रही । जो छन्द प्रसंगवश जहाँ तहाँ उद्धृत किये गये हैं उनमें आवश्यकता से अधिक अलंकार आ गये हैं । तो भी दो एक और उदाहरण का आ जाना विषय के अनुरूप ही होगा । रसखान को यमक बहुत प्यारा है—

मोर पला सिर ऊपरि राखि हौं गुज की माल गरे पहिरौंगी ।

ओढ़ि पितम्बर लै लकुटी वन गावत गोधन संग फिरौंगी ॥

भावतो मोहि वही रसखान सो तेरे कहे सब स्वांग करौंगी ।

या मुरली मुरली-धर की अघरान घरी अघरा न धरौंगी ॥ ५८ ॥

यमक का एक दूसरा भी रूप होता है जिसे सिंहावलोकन कहते हैं । रसखान ने इस पर भी एक छन्द लिखा है—

बजी है बजी रसखान बजी सुनि कै अब गोप कुमारि न जी है ।

न जी है कदाचित् कामिनी कोऊ जु कान परी वह तान अजी है ॥

अजी है बचाव को कौन उपाव तियान पै मैं ने सैन सजी है ।

सजी है तो मेरी कहा बस है जब बैरिनि बाँसुरी फेरि बजी है ॥ ६४ ॥

रूपकातिशयोक्ति की छंटा देखनी हो तो रसखान का यह छन्द लेना चाहिये ।

इसमें शब्दालंकार की भी बहार है—

सोई हुती पिय की छतियाँ लगी बाल प्रवीनि महा मुंद मानै ।
केस खुले छहरै बहरै कहरै छवि देखत मैं अमानै ॥
वा रस में रसखान पगी रति रैन जगी अँखियाँ अनमानै ।

चन्द पै बिम्ब औ बिम्ब पै कैल कैरव पै मुकतान प्रमानै ॥ ८६ ॥

उत्प्रेक्षा का एक उदाहरण पर्याप्त होगा—

मोहन जू के वियोग की ताप मळीन महा द्युति देह तिया की ।
पंकज सो मुख गो मुरझाय लगै लपटें विरहागि हिया की ॥
ऐसे में आवत कान्ह सुने तुळसी मु तनी तरकी अँगिया की ।
यो जगि जोति उठी तनकी उसकाय दर्ई मनौं बाती दिया की ॥ ७१ ॥

इस उत्प्रेक्षा की जितनी प्रशंसा की जाय थोड़ी है । किस प्रकार प्रियतम के आने की सूचना से अन्धकार में प्रकाश फैल जाता है इसका यह दिव्य उदाहरण है ।

रसखान में शब्दों की झंकार सुननी हो तो उनका यह छन्द देखें—

विहरै पिय प्यारी सनेह सजे छहरै चुनरी को शवा शहरै ।
सिहरै नवजोवन रंग अनङ्ग सुमङ्ग अपांगनि की गहरै ॥
बहरै रसखान नदी रस की बहरै वनिता कुलहू भहरै ।
कहरै विरहीजन आतप सो लहरै लली लाल लिए पहरै ॥ ८४ ॥

रसखान ने भाव की दृढ़ता दिखाने तथा उसको दूर तक पहुँचाने के लिए शब्दों को दुहराया क्या तेहराया तक है जिससे उनकी रचना में बल आ गया है प्रमाण के लिए यह सवैया लीजिये—

समझी न कछू अजहूँ हरि सो ब्रज नैन नचाय नचाय हँसै ।
नित सास की सीरी उसासन सो दिन ही दिन माय की कान्ति नसै ॥
चहुँ ओर बबा की सौं सोर सुनै मन मेरेउ आवत रीस कसै ।
पै कहा कहाँ वा रसखान विलोकि हियो हुलसै हुलसै हुलसै ॥ ४४ ॥

तात्पर्य यह कि रसखान की भाषा भाव के सवया अनुकूल और समर्थ है। उन्हें कभी अर्थ की चिन्ता नहीं होती। रसखान जी की बात जी में पैठना जानते हैं और जानते हैं जी में पैठना मी। रसखान के शब्दों में बल है और अक्षरों में गति।

हाँ, तो रसखान की उदार दृष्टि में पुराण को भी स्थान है और कुरान को भी। परन्तु उनका लक्ष्य है सदा प्रेम ही। रसखान कहते हैं—

‘शास्त्रन पढ़ि पंडित भये, कै मौलवी कुरान।

जु पै प्रेम जान्यो नही, कहा कियो रसखान ॥१३॥

—प्रेम-वाटिका।

और ब्रह्म का साक्षात्कार रसखान को कहाँ हुआ था, हुआ था, इसे भी जान लें। स्वयं लिखते हैं—

ब्रह्म मैं दूँट्यो पुरानन गायन वेद रिचा पढ़ी चौगुने चायन।

देख्यो मुन्यो न कहूँ कबहुँ यह कैसे सरूप ओ कैसे सुमायन ॥

दूँटत दूँटत दूँटि किरयो रसखान बतायो न लोग लुगायन।

देख्यो दुरयो यह कुंज कुटीर में बैठयो पलोटत राखिका पायन ॥१०८॥

इस ब्रह्म को और भी रंगे रूप में देखना हो तो रसखान से देखना सीखें और पालन तथा संसार के द्वेष को मिटा दें। रसखान का सच्चा उल्कास है—

इक ओर किरीट लसै दुसरी दिसि नागन के गन गाजत री।

मुरली मधुरी धुनि ओठन पै तुरही कलनाद सौ बाजत री ॥

रसखान पितम्बर एक फँचा पर एक बघंबर छाजत री।

अरी देखहु संगम लै बुझकी निकसे वर 'वेप विराजत री ॥११६॥

स्मरण रहे, रसखान की दृष्टि में हर ओर हरि में कोई भेद नहीं। तभी तो कहते हैं—

यह देखि घतूरे के पात चनात सुगात में घरि लगावत हैं।

सदा दीरमाला लाल रतन उजारे तो ।
 और प्रभुताई सब पक्षों लौ बलानी,
 प्रतिहारिनि की भीर भूष टरत न हारे तो ॥
 गंगा जू में न्हाय मुक्तादल हू लुटाय,
 वेद भीत बार गाय प्यान कीजत सकारे तो ॥
 ऐसे ही भये तो पदा दील रसखान तु पै,
 चित्त दे न कीन्ही प्रीति पीत पटवारे तो ॥१३४॥

रस, 'पीतपटवारे' से प्रीति करो, यही रसखान का उपदेश है और है यही
 उनकी कविता का मधुर रस भी । कहिये, क्या इच्छा है ! है न रसखान सचमुच
 रसखान ही ।